

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معاشرتی نفسیات

تصنیف

ولیم میک ڈوگل ایف۔ آر۔ ایس

ترجمہ

مولوی مرزا محمد ہادی صوابی۔ اے۔

رکن شعبہ تالیف ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۴ھ م ۲۶ اگست ۱۹۳۷ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یہ کتاب مسز میٹھوئن اینڈ کمپنی لندن کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی۔

فہرستِ امین معاشرتی نفسیات

بابِ اوّل

صفحہ

۱ - ۱۷

افستہ تاجی

معاشرتی علوم کی بنیاد میں نفسیات کا مقام۔ جواب نظری طور سے تسلیم کر لیا گیا مگر عملاً اس سے غفلت کی جاتی ہے۔ ان امور کی ابتر حالت کی تاریخی توضیح۔ واسطے بہتر نفسیاتی اساسات کے معاشرتی علم کی ضرورت کی تشریح۔ علم اخلاق۔ معاشیات۔ سیاسیات۔ فلسفۂ تاریخ۔ علم اصول قانون۔

فصل اول

۱۸

ذہنی اطوار انسان کے جو اس کی اجتماعی حیات کے مبادی ہیں۔

باب دوم

جیلٹوں کی ماہیت اور ذہن انسانی کی ساخت میں

۱۸ - ۴۱

ان کا مقام۔

تصورات جیلٹ کی رو کی اجمالی حالت۔ انسانی ذہن میں جیلٹوں کے خاص کام کے بارے میں اختلاف۔ جلی عمل حقیقتہً ذہنی ہے۔ اور اس میں شامل ہے۔ علم

اور حس اور فعل بھی۔ نفسیاتی مفہوم جبلت کا پیدائشی میلان کی حیثیت سے اس کے تین جزو ہیں جو اخلاقی نشہ مذکورہ سے مطابقت رکھتے ہیں۔ تیسری جبلتوں کا جو ان کے برآ اور در آحیاں میں ہوتا ہے۔ جبلت کا تعلق وجدان یا جذبہ سے۔ تمام انسانی فعلیت کی محرک اور جلیتیں ہیں۔

باب سوم

۸۵ - ۴۲

انسان کی خاص جلیتیں اور اولی جذبات
ابتدائی جذبات کی شناخت کے لئے تین اصول معتبر ہیں۔
جبلت فرار اور جذبہ خوف۔ جبلت ہرپ اور جذبہ تنفر جبلت انقباض
اور جذبہ یحیرت۔ جبلت تنازع اور جذبہ غضب۔ جبلت تذلل
یا اطاعت اور جبلت ادعا یا خود نمائی اور جذبہ متابعت اور کیر یا منفی
اور مثبت حس ذات۔ والدین کی جبلت اور نرم جذبہ (شفقت)
جبلت تولید۔ جبلت اجتماعی۔ جبلت کسب۔ جبلت تعمیر۔

باب چہارم

۱۱۸ - ۸۶

بعض عام یا غیر نوعی پیدائشی رجحان
ہمدردی یا ہمدردانہ استقرا جذبات کا۔ تذکر اور تذکریت
خلاف تذکر۔ نقل و حمان کھیل کی طرف اور جوش رقابت
تغیر مجوزہ پر و غیر گروس کے کھیل کے نظریہ کا۔ عادت مزاج۔

باب پنجم

۱۵۹ - ۱۱۹

وجدانیات کی ماہیت اور بعض لطیف جذبات کی ساخت
مشترک کا مفہوم وجدان کا۔ عضو یا ترجمانی اس مفہوم کی۔
مؤلف جذبات جن میں وجدانات کا وجود ضمناً شامل نہیں ہے۔

قد شناسی - رعب - احترام - شکرگزاری - تحقیر - امانت - کراہت
فریفتگی - حسد - مؤلف - جذبات جن میں وجدان کا وجود ضمنتاً
شامل ہے - لامنت - تشویش - رشک - انتقامی جذبہ - نفسگی
شرم - جعیب - مسرت آگس اور غم آگس جذبہ - جذبر رحم - محبت
فوری استعجاب کا جذبہ -

باب ششم

۱۶۴ - ۱۶۰

وجدانات کا تذکرہ بھی کمال

وجدانات کے تین خاص نمونے - عشق - نفرت - اعزاز -
نفرت کی پیدائش - والدین کی محبت ایک نمونہ ہے نہایت پیچیدہ
وجدان کا - فعلی ہمدردی اور انس کا محل الفت باہن اشخاص میں -

باب ہفتم

۲۰۸ - ۱۶۵

شعور ذات کا اور خود خیالی کے وجدان کا نمونہ -

تشریح خصلت کی جس کا نظم خود خیالی کے وجدان سے
نہ ہوا ہو - مسئلہ خصلت اخلاقی کی تعریف - ذات اور غیر کے تصور
کی پیدائش - ہم پرنائش اور نگوہش کا اس قدر اثر کم ہوتا ہے ؟ -
اس کا محل مہیا ہونا خود خیالی کے وجدان کے مطالعہ سے جو
معاشرتی ماحول کے زیر اثر ہے جو اخلاق کو گویا ایک سانچے میں
ڈھالتے ہیں - خصلت کی تنظیم پنائش یا نگوہش کے خیال سے معضلات
کی تحریک سے ہوئی ہے جس میں یہ ضمنتاً شامل ہے پیچیدگی اُن محرکات
کی بعض کا ذب غیر خیالی اور بعض مشابہ غیر خیالی محرکات سے
ہوتی ہے جس کا ظہور خود خیالی کے وجدان کی توسیع پر
موقوف ہے -

باب ہشتم

۲۰۹-۲۲۴

اجتماعی کردار کی اعلیٰ ہوا پر ترقی

رائے عوام جو خصلت کی سب سے اعلیٰ منظوری ہے
 اس کے نقصانات - اخلاقی احکام دو قسم کے ہیں ایک تو اصلی
 دوسرے نقلی - جذبہ کا تعلق اخلاقی حکم سے - اخلاقی وجدانات
 اور ان کا تعلق اخلاقی روایت سے -

اثر ان شخصیتوں کا جن کی قدر مانی ہوئی ہے - پیدائشی میلان
 کا اثر اخلاقی وجدانات کے نمونہ پر - ترکیب مجدد اخلاقی وجدانات کی
 اور خود خیالی کے وجدان کی - مقام جمالی قدر شناسی کا -

باب نہم

ارادہ

۲۲۵-۲۶۴

اخلاقی کوشش میں کمزور کا ظاہری غلبہ قوی جوش پر
 وہ توانائی کہاں سے آتی ہے جو قوت دیتی ہے کمزور
 اخلاقی جوش کو - آزاد ارادہ اور تعین - اخلاقی دشواری تعین کی
 بالکل حقیقی ہے اگرچہ عموماً غلط بیان ہوئی ہے - ارادہ کا امتیاز
 دوسرے طریقوں سے طلب کے - اتنا ہی نظر پر ارادے کے
 انتقاد - ارادہ کی تعریف اور تشریح - اس کی متعین کرنے والی توانائی
 کا سراغ خود خیالی کے وجدان سے - دو نمونے سنت انتخاب کے
 وجدان مضبوط ذات خود - سیرت - اس کا تعلق وجدانات سے -

فصل یاحصہ دوم

۲۶۵

ذہن انسان کے رجحانات کا ابتدائی عمل
 جامعہ کی حیات میں

باب دہم

۲۶۵-۲۷۸

والدینی جبلتوں کی تولید و مثل

اُن کا تعلق شرح ولادت سے۔ رقابت کے اثرات عقل اور معاشرتی اجازت کے ان جبلتوں کے عمل پر۔ کوئی عقل اس کو تجویز نہیں کرتی کہ یہ جبلتیں کمزور ہوتی جاتی ہیں۔ والدینی جبلت کے میدان کی توسیع مادرِ ابائے خاندان۔

باب یازدہم

۲۷۹-۲۹۲

جنگجوئی کی جبلت

اُس کا عمل ابتدائی انسانوں میں۔ اس کا مقام ماہیت انسانی اور انسانی معاشرتی اجتماعات میں۔ اس کا عمل انتقامی اور خلقی استحقار کی صورتوں میں معاشرتی ترتیب کے قیام کے لئے۔ رجحان ہمسری کا واسطے دفعیہ جنگجوئی کے۔

باب دوازدہم

۲۹۵-۳۰۰

جبلت اجتماع پسندی

اُس کے خام عمل کی مضر تاثر شائستہ لوگوں میں۔ اُس کے ناکثر اعمال معاشرت کی ساخت کے دریافت کرنے کے لئے

باب سیزدہم

۳۰۱-۳۱۷

وہ جبلتیں جن کے ذریعے سے مذہبی مفہام

معاشرتی حیات پر موثر ہیں

خوف۔ اطاعت۔ استفہام۔ والدین کی جبلت۔ انکے جذبات جو طے ہوئے ہیں۔ قدر شناسی۔ رعب احترام کے ساتھ

کیونکہ جذبہ شفقت داخل ہو گیا وجہ ان قدرت الہی میں تعلق
 مذہب کا اخلاق سے۔ استفہام مبہم ہے تحقیق کا لہذا مبہم ہے
 علوم کا۔

باب چہارم جبلت کسب و تمسیر

۳۲۰-۳۱۸

باب پانزدہم محاکات اور تکمیل اور عادت

۳۲۳-۳۲۱

ابتدائی شرط مجموعی ذہنی حیات کی۔ اور قیام اور محور دایا
 محاکات اس حیثیت سے کہ وہ عامل ہے معاشرتی حفاظت کا
 محاکات اس حیثیت سے کہ وہ عامل ہے ترقی کا۔ معاشرت میں
 تکمیل کا میل جول پیدا کرنے والا اثر۔ عادت۔ اُس کا مرتبہ
 معاشرت کی حفاظت میں۔

مکملہ کا باب اول نظریات فعل

۳۷۴-۳۷۲

نظریہ فعل شمعنا شامل ہے گذشتہ بحث میں۔ دوسرے
 نظریات فعل۔ نفسیاتی لذتیت۔ نظریہ لذت دالم۔ مثالی حرکت
 نظریہ۔ بصیرتی نظریات۔

مکملہ کا باب دوم جبلت زن و شوہر

۴۱۰-۳۷۵

عام نقشہ زن و شوہر کے مرتبہ کا تولید مثل کی جبلت میں۔
 ترتیب زن و شوہر کی جبلت کی۔ زن و شوہر اور اکی۔ نیز عالمانہ جانب میں

شہرت اور محبت۔ زن و شوہر کی جبلت ایک محرک ہے توانائی کی اس کی ثانوی معاشرتی کردار۔ ہوا اس جبلت کا۔ پروفیسر ریچرڈ رابن کے کا امتحان۔ انسداد اور ارتقاع۔ عفت اور حجاب۔ زن و شوہر۔ حالت کا عکس اور تخریب۔ باہمی تعلیم۔ زن و شوہر کی روشن خیالی۔ مسئلہ صفر سنی۔

مکملہ کا باب سوم

جذبات مشتقہ

۴۱۱-۴۳۴

جذبات مشتقہ الطینان۔ امید۔ تشویش۔ ناامیدی۔ یاس۔ مسرت۔ افسوس۔ رنج۔ پشیمانی۔ اُن کا اصلی امتیاز ابتدائی جذبات سے۔ یہ قوتیں معین ہیں اس معنی سے جیسے پہلی۔ مصیبت اختلافات مزاج۔ جذبہ کا فعل۔

—————

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معاشرتی علم نفس

(۱۰)

باب اول افتتاحی

علمائے معاشرت سے اکثر کا یہ خیال ہے کہ علم نفس انکے علم کے موقوف علیہ^۱ علوم سے ہے اور تکمیل علوم معاشرت کی علم نفس کی تکمیل اور تحقیق پر مبنی ہے۔ یہ مقدمات ایسے صاف اور صریح ہیں کہ انکے منطقی ثبوت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جو شخص ان مقدمات کو تسلیم نہیں کرتا انکے لئے منطقی ثبوت بھی کچھ مفید ہوگا۔ بس یہ ایک طرز واقعہ ہے کہ علم نفس جو ذہن کے ماہیت اور افعال کے ضوابط پیدا کرنے کا معنی اور انکی تحقیق اور ترقی کا سامی ہے اور جسکو عملاً اہل تحقیق علوم معاشرت (مثل اخلاق - معاشیات - تمدن - فلسفہ تاریخ معاشرت علم انسان اور انکے سوا وہ خاص علم جو معاشرت پر مبنی ہیں) یعنی علم مذہب اصول قوانین تعلیمات فنون کا موقوف علیہ علوم اور مبادی سے

۱۔ موقوف علیہ کسی علم کا وہ علم ہے جو اس پر موقوف ہو یعنی جس پر علم کے مسائل اس دوسرے علم میں بطور بنیادی مسائل کے تسلیم کرنے جائیں چنانچہ طلب کا موقوف علیہ علم طبیعیات ہے اور مہندس کا علم مابعد الطبیعت ۲

مانے ہوئے ہیں وہ ایسا نہ سمجھا جائے۔ بعض مصنفین انہیں سے مثل کو مٹ اور زمانہ حال میں ڈرغیم علم نفس کے اس دعوے کی تردید کے درپے ہیں۔ بعض علم نفس کی زبانی تأیید کرتے ہیں لیکن اعمال اس سے کوئی سروکار نہیں رکھتے۔ اور علم اخلاق یا معاشیات یا اور کسی معاشرتی علم پر سالہ لکھنے کے لئے بیٹھ جاتے ہیں اور کشادہ پیشانی اس امر کا اقرار کرتے ہیں کہ وہ علم نفس سے بالکل واقف نہیں ہیں۔ ایک تعداد مصنفین زمانہ حال کی (بگھ اکثر) جو معاشرت کے متعلق مضامین لکھتے ہیں وہ علم نفس کی قدر و منزلت کو تسلیم کرتے ہیں مگر عملاً نہایت عمل سطحی اور سنی سانی باتوں پر اکتفا کرتے ہیں اور علم نفس کے وہ اغلط اور گراں مسائل جو عوام و عوام میں شامل ہو گئے ہیں انکو اپنی تحقیق کا مبداء قرار دیتے ہیں۔ مگر اگلے آثار پر لگ جاتے ہیں کہ یہ قابل افسوس حالت گزرنے ہی کو ہے۔ اور غلطی ہی مدت کے بعد علم نفس کو موقوف علیہ اور مبداء علوم معاشرت کی منزلت دیکھائے گی جسکو روشن خیال مصنف مدت سے تسلیم کر چکے ہیں۔

یہ کتاب اس تعمیر عمل کو ترقی دینے کے لئے تحریر کی گئی ہے لہذا مناسب ہے کہ اس کتاب کا افتتاح اسباب اختلاف کی تحقیق سے موجود واقع ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح پر استدلال کیا جائے جس سے تعمیر کے پیدا کرنے کی امید ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ علوم معاشرت میں علم نفس کے عدم تسلیم کا سبب خود علم نفس کی کوتاہیاں تھیں۔ اور اگر اس علم کو اسکی منزلت پر قائم کرنا ہے تو چاہئے کہ اسکی نقائص دور کئے جائیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ۱۔ وہ نقص کیا ہیں ۲۔ اور کیوں اب تک باقی رہے؟ ہم نہایت اختصار کے ساتھ ان سوالوں کے جواب دینے کی کوشش کریں گے۔ مگر اس سے قرض نہ کریں گے کہ ان کوتاہیوں کی تعمیر مصنفین علوم معاشرت اور علوم نفس میں کی جائے کہ اس مدت تک نقص کس کے فروگزاشت سے لگنے ہوئے۔

علم نفس کا وہ شعبہ جو خصوصیت کے ساتھ علوم معاشرت کے لئے مفید ہے۔ افعال انسانی کے مصادر یا اخذوں کا بیان ہے۔ یعنی وہ محرکات اور دواعی جو افعال انسانی کا سبب ہوتے ہیں اور انسان کے اعمال اور اسکی سیرت پر موثر ہیں اور اسکی تنظیم کرتے ہیں۔ خواہ وہ ذہن سے متعلق ہوں خواہ بدن سے۔ اور یہی شعبہ علم نفس کا مدت سے ناقص چلا آیا ہے۔ اور اس میں اب تک اجمال اہمال اور خلط

موجود ہے۔ مسائل میں تقسیم حالات شعور انکی تحلیل اجزا میں۔ اُن اجزاء کی ماہیت انکی ترکیب کس طرح ہوتی ہے۔ علوم معاشرت سے بہت کم تعلق رکھتے ہیں۔ اور سلسلہ مسائل تعلقات نفس و بدن طرق نفسی اور طبعی شعور کے اور افعال و داعی کے اسکے ساتھ ہی بحث خالص عقلی طرق کی۔ وہ طریق جس سے مکان اور زبان کا تصور پیدا ہوتا ہے اور انکے اضافات کا ادا ملکت اور مبادنت کا علم ہوتا ہے اور عقلی طریقے منتقل اور اور اک تھائل اور تجربہ کے اور۔ انکے باہمی تعلقات کا۔ ان سب کو بذات خود علوم معاشرت سے بہت کم تعلق ہے۔ البتہ ان طرق کا ماحصل۔ مثلاً علم یا نظام مثالیات کا اور اُنسے جو یقین پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ طریق جس سے وہ افعال و عادات اور خصال بر مشور ہیں اور انکی تنظیم کرتے ہیں۔ اور انسانی تدابیر کے باعث ہوتے ہیں اور ایک انسان کا تعلق دوسرے انسان سے قائم کرتے ہیں۔ یہ جملہ مسائل علوم معاشرت کے لئے فوری اور بلا فصل اہمیت رکھتے ہیں۔ ذہنی قوتیں جو انرجی یعنی توانائی کے منبع ہیں۔ انجام کی قرار داد اور جملہ انسانی فعلیت کی بقا اور استمرار کے موجب ہیں۔ عقلی تدبیریں ان قوتوں کی خادم اور انکے آلات یا واسطے ہیں ان قوتوں کی تعریف اور شخص یا نسل انسانی میں انکی تاریخ خوب وضع ہو جا چکا ہے قبل اسکے کہ علوم معاشرت کی تعمیر علم نفس کی محکم بنیاد پر قائم کیا جائے۔ اب علماء نفس مذکورہ مسائل کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور بہت کچھ ترقی کی ہے۔ اور قابل قبول مطالعہ پیدا کئے ہیں۔ جنکو پہلے نا واجب طور سے فرو گذاشت کیا تھا۔

یہ امور چند در چند حالات کے نتائج ہیں۔ تاریخ علوم پر نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتائج لازماً برہتے۔ یہ ضرور تھا کہ جب انسانوں نے معاشرتی حیات کے پیچ و پیچ آمار پر نظر کرنا شروع کیا۔ لامحالہ وہ ہمیشہ باقیا وہ مسائل پر توجہ کرتے۔ اور ایسے اصول بنائے انکی توجہ کرتے جنکو کم و بیش اجمال کے ساتھ انہوں نے مان لیا تھا مسائل کے مالد و ماعلیہ سے وہ آگاہ نہ تھے۔ وہ اصول جو عا مینہ نظرات سے صورت پذیر ہوئے تھے۔ بہ تدریج نشو و نو کرتے رہے بے شمار سلیس گذر گئیں۔ انکی تصریح زیادہ

ہوتی گئی۔ اگرچہ انکے معنے میں جو پوشیدگی تھی وہ نہ گئی۔ یہ نتیجہ علمائے مابعد الطبیعت اور علمائے مذہب کی محنتوں کا تھا۔ جب اٹھارویں صدی میں اور اوائل میں اسی صدی کے جدید اصول نظام علمی کے عموماً تسلیم ہونے لگے اور جملہ یا اکثر مقاصد علوم میں اونکا استعمال ہونے لگا۔ اور زمانہ جدید کے موافق معاشرتی علوم میں امتیاز پیدا ہوا۔ اس صورت میں ناگزیر تھا کہ مصنفین معاشرتی علوم کے ہر صنف میں انھیں اصول پر چلتے جو اگلے وقتوں سے چلے آتے تھے اور تقریبی اصول کو جسے وہ غلطی سے اساسی سمجھے ہوئے تھے معاشرتی مطالب کی توجیہ کے لئے کام میں لاتے۔ نہ کہ ذہن انسانی کے ساخت کی گہری تحقیقات عمل میں لائی جاتی۔ یہ توقع نہ تھی کہ مصنفین کی نسلیں جتنی پہلی غرض یہ تھی کہ صیغہ ہائے عظیم قانون۔ سلطنت سیرت شخصی سیرت جمہوری کے لئے قواعد وضع کریں۔ عملاً علوم صیغہ ہائے مذکورہ کی تدوین کو ترک کر دیں اور انکو مابعد کی نسلوں کے لئے چھوڑ جائیں اور خود شخصی ذہن کے ابتدائی کام میں مصروف ہوں تاکہ بنیاد نفسی حقیقت کی پیدا ہو اور اس بنیاد پر آئندہ کے مصنفین معاشرتی علوم کی پرورش کریں۔ جو مسائل انکے سامنے تھے وہ نہایت ضروری تھے۔ رسم و رواج قوانین نظامات اسکے متقاضی تھے کہ انکی عقلی ضرورت ثابت کی جائے۔ جو لوگ معاشرتی اصلاح چاہتے تھے انکی کوشش تھی کہ اپنے ادعا کو برہانی ثبوت سے مستحکم کریں۔ تاکہ انکے اصول کی حقیقت اور مسلمہ اصول ذہن انسانی سے انکی مطابقت قائم ہو۔

بلکہ قدیم مصنفین کس نفسی کو کام میں لاکے یہ ناممکن الوقوع دستور عمل قرار دیتے اس صورت میں بھی ممکن نہ تھا کہ وہ ایسا علم نفس پیدا کرتے جو دیکار تھا۔ کیونکہ وہ علم جو اب تک ابتدائی حالت میں تھا وہ علم جس کا تعلق معاشرتی آثار کے ساتھ ثابت یا اوکی حقیقت قائم کرنا چاہتے ابھی تک نظروں سے دور اور تاریکی میں تھا۔ ابھی اسکو پیدا ہونا تھا یعنی علم حیات۔ اور اس علم کا پیدا ہونا تقابل اور تکمیل علم نفس ہی پر

برہانی ثبوت سے وہ منطقی ثبوت اور قیاسات جکا مبدی عقلی اور یہی تعدیقات ہوں علم ہند سے کا ثبوت بالکل برہانی ہے ۱۴م

موقوف تھا اسی سے جو اساس مطلوب تھا وہ مل سکتا ہے۔ اور اسکی تحقیق ڈارون کی تصنیف سے پہلے ناممکن تھا۔ ڈارون کی وہ تصنیف جنے انسانوں کو باور کرا دیا ہے کہ باعتبار جسمانی جملہ حیثیتوں کے انسانی اور حیوانی بروز و تکمیل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اور اس اور اک کے لئے راستہ صاف کر دیا ہے جس سے ثابت ہوا کہ مثال نسل ذہن انسانی اور عالم حیوانات کے بروز و تکمیل کا ساتھ ہی ساتھ ہے۔

لہذا محققین علوم معاشرتی در صورت عدم موجودگی تدوین علم نفس کے مجبور تھے کہ ذہن انسانی کے باب میں بعض کٹے اختیار کر لیں اس طریقے سے انہوں نے علم نفس کے اقل معلومات کو جو حکم مطلوب تھی پیدا کر لیا جسکے بغیر چارہ نہ تھا ان مسلمات سے اکثر میں کافی حقیقت تھی جس سے با دوی الارائے میں ان کے مسائل کی تصدیق ہوتی تھی۔ وہ مسلمات ایسے جامع معلوم ہوتے تھے گویا کہ مزید تحقیق و تفصیل نفسی تخلیقات کی ضرورت ہی نہ تھی بلکہ پس پردہ ہو گئی تھی۔ یہ مسلمات نہ صرف ان لوگوں نے اختیار کئے تھے جو ایک مدت تک کام کر کے مستعد ہوئے تھے جنہوں نے ذہن کو بہر حثیت سے ملاحظہ نہ کیا تھا جو ہر ممکن راستے سے مطلوب تک نہ پہنچے تھے بلکہ محض تحقیق حق بھی انکا مقصد ہی نہ تھا۔ عموماً ایسے لوگوں نے انکو اختیار کر لیا تھا جسکو کسی خاص حکمی مسئلہ کے وضع کرنے کا شوق تھا اور حق کی تحقیق کی ہوائی مٹھی کسی خاص مطمح نظر کے قائم کرنے کے لئے وہ اسکے درپے تھے کہ ایسا ہونا چاہئے نہ کہ اسکے درپے ہوں کہ حقیقت کیا ہے اسلئے وہ ہر قدم پر گمراہی میں پڑتے تھے۔ پس جب علم نفس نے آہستہ آہستہ بہ تدبیر کج اتنی ترقی کی کہ اسکی حیثیت ایک مستقل علم کی سی قائم ہو۔ تو

۱۔ ڈارون کی تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ انسان اور دوسرے جانوروں میں اعتباری فرق ہے اور جملہ حیوانات ایک سلسلہ ارتقا میں منظم اور ہر سافل ترقی کر کے عالی ہو گیا ہے نہ کہ جدید انواع علمہ و علحدہ ہوں جیسا کہ پہلے خیال کیا گیا تھا "م
۲۔ وہ لوگ اسکے درپے تھے کہ اپنے نظریات کے مطابق عالم کو بنالیں نہ یہ کہ عالم کو خود اپنا معلوم قرار دیں اور محض واقعات اور آثار کے مشاہدہ پر اکتفا کریں اور اس سے بذریعہ استنتاج یا استقراء اپنے مقصود کو حاصل کریں "م

معلوم ہوا کہ وہ مجید اس علم کا جسکو علوم معاشرت سے تعلق ہے اور جو ان علموں کے لئے نہایت اہم اور ضروری ہے اسی جگہ بعض منتشر گمراہ کن مسلمات نے لے رکھی ہے جو مصنفین علوم مذکورہ کے ساختہ پر واختہ ہیں۔ بلکہ وہ لوگ بہت برہم ہیں کہ علم نفس اُن کے مقبوضات میں کیوں داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ اس دخل سے ہرگز نظام باطل ہوا جاتا تھا۔

ماہرین علم نفس نے جب چاہا کہ اپنے علم کی تحدید کر کے ادسکو اور علموں سے علیحدہ کر دیں تو اُن کو نہایت تنگ اور ادون سرایتہ اسکی وسعت نظام اور استعمال کا اختیار کرنا پڑا انھوں نے اکثر اس پر قناعت کرنی۔ کہ یہ شعور کا علم ہے اور صرف فکر ہی اسکا طریقہ ہے۔ کیونکہ فکری تحلیل اور شعور کا بیان ہی وہ جز اس علم کا تھا جو ادوں سے سما ہوا تھا۔ فکر ہی کو اسکا طریقہ واحد قرار دینے سے اس علم کا دائرہ تنگ اور عمل مضیق رہا۔ کیونکہ جذبات کی زندگی اور محکات کا عمل ہماری ذہنی حیات کا وہ جز ہے جسپر فکری مشاہدہ اور بیان تفصیلی کو بہت گنجائش کام کرنے کی ملتی ہے علمی اور عقلی طرق شعور ایک بجم پور اور گونا گوں ذخیرہ ہے جسپر فکری امتیاز تحلیل اور تفصیل کو اچھا موقع کام کرنے کا ملتا ہے۔ اسکے مقابلہ میں جذبی اور طبی شعور میں بہت ہی کم گنجائش ہے اور جب قدر ہے بھی وہ بہت تاریک اور فکر کو دعو کا دینے والی ہے۔

تھوڑی مدت کے بعد ڈارون کے خیالات نے علوم حیات میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ اس وقت یہ توقع ہو سکتی تھی کہ ماہرین علم نفس اپنے علم کو ایک وسیع نظر سے ملاحظہ کریں گے اور پورے میدان پر اپنی حقیقت کا ادعا کریں گے۔ اسی زمانہ میں تجربی طرق فکری کا آغاز ہوا جسے مصنفین کی تمام تر توجہ کو اپنی جانب مڑ کر لیا تاکہ ان جدید اور صحیح طریقوں سے علم کا جدید اندازہ کیا جائے۔ جیسا کہ اب تک بسط فکر کے سوا کوئی کار گزار نہ تھا۔

اب ہم بعض ناشدنی نتائج اس قبل از وقت الحاق کے ملاحظہ کرتے ہیں جبکہ نہایت اہم گمراہی مقامات علم نفس کے اُن علموں کے ساتھ ضم کر دئے گئے جنکے ذریعہ سے چاہئے تھا کہ منطقی سلسلہ میں نفسی حقیقتیں دریافت کیجاتیں اور اس مستحکم بنیاد پر علمی عمارت قائم کیجاتی۔

علم اخلاق سے ایک عمدہ مثال ملتی ہے۔ اس علم کے ہر مصنف کو ضرورتاً علم نفس کے مسائل سے کام پڑتا ہے۔ اور علم اخلاق کے رسالوں میں اکثر سطحی مواد علم نفس کا موجود ہے۔ علم اخلاق کے قدیم ماہروں میں علم نفس کی خامی کی وجہ سے ایسے مسائل پیدا ہوئے جو بعض روایتیوں کا مسلک تھا کہ عاقل اور نیک انسانوں کو چاہئے کہ جذبات کو کلینٹہ اپنے دل سے دور کر دے۔ یا مثلاً کانٹ کا مسلک ہے کہ عاقل اور نیک انسان چاہئے کہ خواہش سے آزاد ہو۔ قدیم متنفذین کے ان طرفہ مفاہیم سے قطع نظر کر کے ہم ایسے تین مسلوں کو پیش کر سکتے ہیں۔ جو غلط ہیں اور بے سمجھے بوجھے اختیار کر لئے گئے ہیں۔ یہ اسی قسم کے مسلمات ہیں جسکا ذکر خیر اوپر ہو چکا ہے۔ لیکن انیسویں صدی کی اخلاقی بحثوں میں انکا پایہ مقدم ہے اور بہت کچھ مواد ان مباحثوں کا ان سے ماخوذ ہے۔ اولاً جو سب سے اہم ہے وہ مسئلہ جہت ہے جس کا مقصود یہ ہے کہ انسانی افعال کا محرک طلب لذت اور دفع الم ہے۔ اسی کے ساتھ یہ مسلک چلتا ہے کہ سعادت اور خوشی مرادف لفظیں ہیں۔ انھیں دو مسلوں پر منفیت کی بنیاد قائم کی گئی ہے۔ انھیں دو مسلوں کی وجہ سے مذہب منفیت اکثر عقلا کے منافی طبع ہوا اور انھوں نے اسکو ترک کر کے اگلے مجمل اور مرموز تصورات اختیار کر لئے۔ منجملہ انکے ایک خاص قوت جسکو بصیرت خلقی کہتے ہیں یا ضمیر (کانشنس)

۱۔ روٹینن ایک طبقہ حکمائے یونان کا تھا جو کسی معبد کے پیش طاق میں درس دیا کرتے تھے زینون انکا پیشوا تھا یہ حکماء لذت و الم سے بے پروا تھے اور نہایت عسرت اور افلاس میں بسر کرتے تھے دیوجانس کلبی جسکے حکایات مشہور ہیں زینون کے تلامذہ سے تھا۔ ۱۲م

۲۔ جہت یعنی خرمی و شادمانی ۱۳م
۳۔ سعادت لذت عقلی ہے چونکہ کرداری اور کتاب علوم سے حاصل ہوتی ہے جسکا نتیجہ نجات و ادا ہے اور خوشی ایک ادنیٰ شے ہے حیات انسانی کا مقصود خیر و سعادت ہے نہ کہ خوشی سعادت کے کتاب میں کبھی سنج و الم بھی ہوتا ہے ۱۴م
۵۔ کانشنس کا صحیح ترجمہ ایمان ہے مگر عموماً جس طرح ترجمہ کرتے ہیں اس کو میں نے بھی اختیار کیا ۱۲م

احسن خلقی یا شعور فطری سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اور یہ تین مسلوں سے تیسرا محتاجِ تبحر علم اخلاق کی بنیاد قائم کی گئی تھی۔ اکثر ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس اخیر مسلمہ کی کوئی نہ کوئی صورت اختیار کر لی تھی۔ جب ان کا یہ مقدمہ عظیم بعض مشکلات کے حل کرنے میں ناکافی پھرتا تو قاعدہ ثابہ کوئی اور مسلمہ اس طرح کا اسکے ساتھ ختم کر دیا کرتے تھے عجیب و غریب فطری اور اکات اسکے ساتھ ملا دے اس سہولت اور بے بالی سے جس طرح ہماری ٹوپی سے انڈے نکالتا ہے یا علم قیادہ و دماغ میں کو بڑ دریا یافت کر لیتے ہیں۔

اس امر پر نظر کرنا فائدہ سے خالی نہ ہو گا کہ زمانہ متاخر تقریباً زمانہ حال یعنی ۱۹۴۳ء پر و فیس رجولٹ انجمنی نے جو اپنے عہد کے علمائے اخلاق میں ایک سرگروہ تھے۔ مسلح کو پھر لیا۔ مثل اپنے پیش روؤں کے انہوں نے تسلیم کیا تھا کہ اخلاقی یا عقلی عمل انسان کے لئے ایک امر معقول اور طبعی ہے اور اس کی بنیاد کسی اصل پر ہے جو بخوبی مفہوم نہیں ہوئی ہے۔ پر و فیس موصوف نے کمال سنجیدگی سے ایک مضمون اس بحث پر تحریر کیا کہ ”غیر معقول فعل“ کا صدور ممکن ہے اور احیاناً اس کا وقوع بھی ہوتا ہے اور بشرط امکان ایسے خلاف قاعدہ واقعہ کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے۔ اس بحث میں پر و فیس مذکور نے بنیہام کے مقولہ کا حوالہ دیا ہے کہ ”ہر فعل کے صدور کے وقت ہر انسان اس طرز عمل کو اختیار کرتا ہے جو اس کی رائے میں اس وقت اس فعل کو دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کر سکے“ پر و فیس موصوف یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اگرچہ جے اس مل نے بعض مستثنیات اس اصل کے تسلیم کیے ہیں لیکن عموماً ان کی یہ رائے تھی کہ خواہش کسی ایسے امر کی جس کا خیال نسبتاً مسرت بخش نہ ہو مال طبعی ہے اس فرقہ علمائے نزدیک کسی شخص کا وہ کام جو زیادہ سے زیادہ مسرت نہ پیدا کرے اگر اس شخص سے صادر ہو تو وہ خطائے اجتہاد ہی ہے۔ اسے اس خاصب کے لگانے میں غلطی کی ہے کہ کس طرز عمل سے کس درجہ کی مسرت پیدا ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ اس فرقہ کے نزدیک ہر کام کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ زیادہ سے زیادہ مسرت پیدا کرے۔ جو کام ایسا ہو وہ خلاف عقل بھی ہے اور خلاف اخلاق بھی۔ کیونکہ ایسا کام اس طریقہ کے خلاف ہے جو طریقہ خود فاعل کے نزدیک شایستہ کردار کا طریقہ ہے۔

اسکے بعد شوخک یہ ثابت کرتے کہ مسئلہ کہ غیر معقول فعل (یعنی وہ تقدیری فعل جو شانہ طریقہ کردار کے خلاف ہو) ایک مستثنیٰ ہے خلاف عقل یا غیر طبعی یہ مسئلہ کچھ اہل منفعت سے خصوصیت نہیں رکھتا بلکہ ان کے مخالف بھی اس مسئلہ میں انکے شریک ہیں۔ پروفیسر شوخک بطور مثال گرین کو پیش کرتے ہیں ”وہ بھی منتقام کی طرح عمومیت کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ ہر شخص کے لئے ہر اخلاقی فعل خواہ نیک ہو خواہ بد ایک نگران طرز عمل پیش کرتا ہے کوئی حالت یا کوشش جو اسکی ذات سے تعلق رکھتی ہے جو اسوقت اسکے لئے خیر عظیم ہو اور اس خیر کے لئے وہ کام کرتا ہے اور یہ وہی بات ہے کہ اس کو کیا کرنا چاہئے۔“ لہذا گرین کو منتقام اور مل سے صرف اسقدر اختلاف ہے کہ گرین نے بجائے مسرت کے خیر کو رکھا ہے اور اسکے وہی لغو مسئلہ جو ان لوگوں نے اختیار کیا تھا گرین نے بھی کیا ہے۔ شوخک بجائے اسکے کہ اپنے دونوں فرقوں کے اس باطل تصور کو جو انسانی افعال کے محرکات کے باب میں انھوں نے اختیار کیا تھا رد کر دیں اور اُلٹے اسکی تائید کرنے میں اور کمال متانت سے نفسی توجیہ اس لغو اور باطل مسئلہ کی پیش کرنا چاہتے ہیں کہ انسان کبھی کبھی خلاف عقل کام کرتا ہے جو شائستہ کردار کے خلاف ہوتا ہے۔ یعنی شوخک مثل ان لوگوں کے جسکی تنقید کے وہ درپے ہیں اس مسئلہ کو تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اکثر بلکہ عموماً عقل کے موافق کام کرتے ہیں اور اس طریق سے کام کرتے ہیں جس طرح انکو کرنا چاہئے اور یہ کسی خاص غیر موجد اصل پر موقوف ہے جو انکی ساخت میں داخل ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان مختلف فوری محرکات کی قوت سے حرکت کرتا ہے جسکی ماہیت کی تکوین سالہائے دراز کی تکمیلی تدبیروں سے ہوئی ہے جس کا تعلق مہذب معاشرت سے نہ تھا اور نفسی مسئلہ جو ہم کو حل کرنا ہے اور جس سے اس کتاب کو خاص تعلق ہے

۱۔ اہل منفعت وہ فرقہ حکما جو ہر کام کی علت غائی نفع ذاتی کو قرار دیتے ہیں اُنکے نزدیک ہر کام خواہ وہ کیسا ہی نیک یا بد ہو بامید نفع کیا جاتا ہے حتیٰ کہ ایثار بھی ۴۴

۲۔ لفظ اخلاق یہاں حکیمانہ اصطلاح کے موافق نیک و بد دونوں کے لئے کہا گیا

سے ۱۲

وہ ہے کہ اس واقعہ کی کیا توجیہ ہے کہ انسانوں پر جب محرمات کا اثر ہوتا ہے۔ تو وہ کیوں اس طرح کام کرتے ہیں جس طرح ان کو کرنا چاہئے بیچے اخلاق یا عقل کے موافق۔ شاید کسی کو یہ خیال ہو کہ علمائے اخلاق (جسکے ایسے عجیب و غریب خیالات و ماہیت افعال انسانی کے بارے میں ہیں) اپنی ساخت کے اعتبار سے ان قوی تحریکات سے بچے ہوئے ہیں جو عام انسانوں پر متاثر کرتے ہیں علمائے اخلاق عام انسانوں کے افعال کو خلاف اخلاق اور ان کے اصلی منافع کے لئے مضر خیال کرتے ہیں کیا علمائے اخلاق ریاضت کر کے درج کمال اخلاق پر فائز ہو چکے ہیں۔ اور تحریکات کو تابع کر لیا ہے اور ان پر انکا مطلق اثر نہیں ہے لیکن اگر یہ شیخ بیچ ہو تو یہ بڑی بد قسمتی ہے کہ انکی مخصوص ساخت نے انکو منافطہ آمیز نفسیاتی مسائل پر اپنے علم کی بنیاد رکھنے کی راہ بتائی۔

پولٹیکل اکاڈمی کو بھی ان ناقص مسلمات نفسی سے کچھ کم نقصان نہیں پہنچا ہے۔ اس علم میں بھی یہی دعویٰ کیا گیا تھا کہ اسکے مقدمات علم نفس سے ماخوذ ہیں اور اس علم کی اندوین بھی اسی پر مبنی ہے۔ اس تہمت کی کچھ کچھ حقیقت ہے کہ تدریسی پولٹیکل اکاڈمی ان غلط مسلمات سے ماخوذ ہے اور اسکے نتائج ایک سلسلہ غلطیوں کا ہے۔ اور یقیناً اب جو کچھ ترقی اس علم کی ہوئی ہے وہ اسی وجہ سے ہوئی ہے کہ اسکی بنا کامل تر نفسیات پر رکھی گئی ہے۔ ان دونوں واقعوں کے سمجھانے کے لئے ایک مثال کا ذکر کچھ بیجا ہو گا ان مسلمات سے جو باوی النظر میں درست اور معقول دکھائی دیتے ہیں یہ سلسلہ ایجاد کیا گیا تھا کہ اگر کسی عام بازار میں آزادانہ تقابل ہو تو کم سے کم قیمت پر اشیاء تجارت دست یاب ہوں گے۔ مگر انسانوں کی عقل ضعیف ہے اور ناہنجی سے غیر معقول طریق پر اکثر چلنے لگتے ہیں۔ مگر علمائے اقتصاد نے گوش رسد انہ سے وار د کی حقیقت کا حساب نہیں لگایا جس پر اشتہار دینے والوں کا سلیقہ کار گذری ہوئی ہے جو مال کی قیمت بڑھانے کے تجارت کو ترقی دیتے ہیں اور معتد بہ نفع اٹھاتے ہیں۔ لوگوں کی اس کردار پر نظر کرنے سے ہم ان واقعات کو سمجھ سکتے ہیں کہ سلائی کی کلیں جو عام سے نفع کے ساتھ پانچ پونڈ کو فروخت ہوتی ہیں انکی بکری بارہ پونڈ کی قیمت سے بخوبی ہو سکتی ہے جبکہ ویسی ہی کلیں اس بازار میں انکی نصف

قیمت پر بھی نہیں بک سکتیں۔ وہی نتیجہ تقابل اوقیمیتوں کے متعلق بہت اچھی طرح ان صورتوں سے جھٹلایا گیا جہاں سالک کے قیام اور معنا فروخت مال کے حاصل اختیار حاصل ہونے سے ان اشیاء کی تجارت میں جو عموماً کم صرف میں آتی ہیں۔ نرخ بازاد گھٹ جایا کرتا ہے۔ یا اسوجہ سے کہ اشیاء کی بھاری قیمت میں جو روپیہ دیا جاتا ہے وہ عموماً خوردہ فروشوں اور دلالوں کی جیبوں میں جاتا ہے اور ایسے ہی اور لوگ جو آزادی معاشیات کیلئے سخت ضرر ہیں اس سے مستفید ہوتے ہیں۔

اس عمدہ انٹری مثال میں جو علم نفس کی فی الجملہ تکمیل سے جو زمانہ حال میں جاری ہوئی ہے اور معاشیات کے مسائل اُن پر بنا کئے گئے ہیں سطر بوسکیو کی کتاب ”مقیاس زندگی“ پیش کیا جاسکتی ہے۔

پولٹیکل سائنس میں حیرت انگیز مثال غلط نفسی مسلمات کے استعمال کی کیا اس سے بڑھی ہوئی کہیں مل سکتی ہے۔ کہ منیٹر کے فرقہ کامل عالم کی محبت کا دعویٰ اور یہ پیشین گوئی کہ کل عالم میں براور اہ محبت جاری و ساری ہو جائے گی اگر سب عقلاً اپنے ذاتی اغراض پر نظر رکھیں اور ہر ملک اور قوم کو وہ کام سپرد ہو جو اسکے سزاوار ہو اور جس کے لئے مناسب ہو ایسے ہی غلط اصول پر مبنی تھا۔ یہ پیشین گوئی ایسی جھوٹی ثابت ہوئی کہ دنیا جانتی ہے۔ کیونکہ ایک قومی روح اس شد و مد سے پیدا ہو گئی جس نے پچھلی صدی کے نصف آخر میں یورپ پر ایسا اثر ڈالا کہ تاریخ کی صورت ہی بدل گئی۔

فلسفہ تاریخ میں ہم اسی قسم کا استخراج پاتے ہیں سطحی ناقص گمراہ کن (جنہیں سے سب نبیوں تو اکثر ضرور باطل ہیں) ایہ مسلمات ذہن انسانی کے متعلق ہیں ہم بطور ایک خاص مثال کے کوزن کے مسلمات کو پیش کرتے ہیں جن پر اس نے اپنے فلسفہ تاریخ کی بنیاد رکھی ہے۔ کوزن نے پہلے نفسی تعلیمات پر بغرض ترجمانی تاریخ بہت اصرار کیا ہے اُنکا بیان حسب ذیل ہے۔ معاشرتی حیات کے مختلف اظہار و آثار کا ماخذ انسان کے رجحانات ہیں جو پانچ اساسی خواہشوں سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر خواہش کے مطابق ایک عام تصور ہے۔

مفید کے تصور سے علم ریاضی طبیعیات۔ محنت اور پولٹیکل اکانومی (معاشریات)

نکلے۔ عدل کے تصور سے تمدنی اجتماع ریاست اور علم اصول تو انہیں۔ جلال کے تصور سے بہتر۔ خدا کے تصور سے مذہب اور عبادت اور عقد بذاتہ اور کامل اور خاص سے فلسفہ کی پیدائش ہوئی۔ حجت قائم کی گئی ہے کہ یہ تصورات (خمسہ) بسیط اور ناقابل تکمیل ہیں۔ یہ تصورات ہر ذہن کے ساتھ موجود ہیں۔ ان پر تمام بنیاد انسانیت کی ساخت کی قائم ہے۔ اور جس ترتیب سے یہاں اسکا ذکر کیا گیا ہے اسی ترتیب سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس سے بہتر ہمارے گذشتہ بیان کے مدق کی مثال نہیں مل سکتی۔ اس بیان میں ایک تصویر ایسے فیلسوف کی ہے جس نے اپنے ملک کے خیالات پر بہت اثر کیا تھا وہ معاشرتی علوم کا تعلق علم نفس سے درست سمجھتا تھا مگر اسکا علم نفس کی تکمیل نہ ہوئی تھی لہذا اب ضرورت نہایت ہی سطحی علم پر قناعت کر کے اسی سے اپنی تجویز کو پختہ کرنا چاہا۔ جس نے ان پانچ مسلمات کی صورت پیدا کی۔

فلسفہ ہائے تاریخ جس میں نفسیاتی بنیاد کا ادعا ہی نہیں کیا گیا۔ اسکی مثال فولی سے ہم پہنچتی ہے جس نے علم سوشالوجی کی تکمیل پر خوب بحث کی ہے۔

اعظم اصول قانون سے ہم بطور ایک مثال کے تغذیر کے مسئلہ کو لے سکتے ہیں جو تمدنی مفادات (یا مکافات) سمجھی گئی تھی۔ اسکو اب تک اکثر مصنفین مانتے ہیں یہ وحشیانہ مفہوم ان وجوہ کا جو تغذیر کی علت سمجھے گئے ہیں لہذا مسئلہ اختیار سے پیدا ہوتا ہے۔ جو لوگ اس مسئلہ کو اسکی تکمیلی صورت کے ساتھ مانتے ہیں ان کے نزدیک کوئی مقبول علت تغذیر کی سوائے مکافات کے نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ بنا بر اس مسئلہ کیجکہ افعال انسانی اس طور واقع ہوتے ہیں کہ موجودہ حوادث مستقبل کی علت نہیں ہیں۔ تغذیر اس خیال سے نہیں دی جاتی تاکہ آیندہ کے لئے چشم نہائی ہو یا اخلاقی ترقی کی باعث ہو بلکہ صرف گذشتہ کے خیال سے بطور انتقام یا مکافات جس حد تک انسانی کردار کے منبع کے متعلق ہماری بصیرت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے۔ اس پرانے خیال کا ماننا ناممکن ہوتا جاتا ہے پس یہاں بھی ترقی نفسیات کی تکمیل پر موقوف ہے۔

جائے کہ ہر معاشرتی علم کو ترتیب وار ایک ہر صورت میں ضرورت غلبہ کی
محرمات کے مسئلہ کی نمایاں توجیہ کی جائے۔ مگر میں اسے عوض صرف ایسویں صدی میں جو کچھ ہوا
ہے اس کا خلاصہ لکھ دیتا ہوں۔ گزشتہ صدی میں جمہور مصنفین علوم معاشرت کے
دو فرقے تھے۔ ایک فرقہ اہل منفعت کے ساتھ جملہ دواہی کو لذت کی طلب اور
الم سے اجتناب کرنے پر محمول کرتا ہے۔ دوسرے فرقہ نے لذت طلبی کے مسئلہ
سے رجوع (بازگشت) کر کے کردار کے اصل مبدا کو ایک خاص قسم کی حدسی قوت
سے سمجھا۔ جس کا تصور محل تھا اور اس کے مختلف نام تھے کوئی اسکو ضمیر (ایمان) کہتا
تھا کوئی خلقی قوت کوئی فطری شعور کوئی صرف جس اشہور۔ اواخر صدی میں دونوں
فوق کے مذہب (عقیدہ) میں مفاہط معلوم ہوا۔ لیکن کوئی قابل اطمینان قائم مقام
مقبول نہیں ہوا اور جمہور علمائے نفس کی جانب سے کوئی عمدہ مطلب اس فتور کے
تدارک کے لئے سوائے لفظ ”ارادہ“ کے نہیں پیش ہوا یا ایسا کوئی جملہ تصورات
کا میلان حقیقت کی طرف۔ ڈارون نے اپنی کتاب پیدائش انسان میں صحیح حقیقہ
انسانی دواہی کا بیان کیا۔ اور ثابت کیا کہ ہم کو اصل حقیقت کے کامل فہم کے لئے
طبعی تاریخ (نیچرل ہسٹری) بالمقابلہ کے طریق پر بھروسہ کرنا چاہئے۔ مگر ڈارون کے
مطالب کو اس سے نقصان پہنچا کہ وہ باوصف ازکار عقیدہ نفسیاتی لذت طلبی سے
متاثر تھا جو اب تک اس کے عہد میں ہادی تھا۔ مگر ڈارون کے مسلک پر بہت کم
علمائے نفس نے رفتار کی۔ اور جو کام اس نے آغاز کیا تھا اس میں بہت ہی کم ترقی ہوئی
اس نے دواہی انسان کا جو خاکہ کھینچا تھا اس کی کسی نے تکمیل نہ کی۔

۱۔ وہ قوت انسان کا جس سے لادیل کسی حقیقت کو سمجھ لیتا ہے اور ٹھیک سمجھتا ہے ہم کو ایسا اتفاق ہوتا ہے
کہ بعض مسائل میں استدلال کے واسطوں پر تفصیلی نظر نہیں کی جاتی اور نتیجہ صحیح ذہن میں آجاتا ہے۔ حتیٰ کہ
مسائل ریاضی میں بھی یہ اتفاق ہوا کرتا ہے کہ بغیر عمل تمام کرنے کے جواب پر اطلاع ہو جاتی ہے اسکو حدس کہتے ہیں
اور حدس کا صائب کے ساتھ اسکا استعمال ہوا کرتا ہے مثلاً فلاں شخص حدس صائب رکھتا ہے ۱۲
۲۔ تصورات کے پورے ہونے کا رجحان یعنی جو خیالات ذہن میں چاہئے کہ پورے

یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس بارے میں کافی بیان ہو چکا تاکہ اس افتتاحی باب میں موضوع بحث واضح ہو جائے۔ یعنی علمائے نفس کو لازم ہے کہ اپنے علم کے غیر منظم اور تنگ مفہوم پر ریاضی ہوں محض علم شعور ذات کی حیثیت سے بلکہ دلیری کے ساتھ دعویٰ کریں کہ یہ واقعی کامل علم ذہن ہے مع کل حیثیات ذہن اور اس کے جملہ تفاعیل و افاعیل سے بحث کرتا ہے یا جیسے میں اس قول کو ترجیح دیتا ہوں کہ حقیقی علم کردار یا سیرت کا ہے۔ نہ چاہئے کہ علم نفس کا پورا کام یہ سمجھ لیا جائے کہ چشمہ شعور ذات کا فکری بیان ہے بلکہ اس کو ایک ابتدائی حصہ یا مقدمہ علم کا سمجھیں۔ ایسے فکری بیان خالص علم نفس میں صلاحیت علم ہونے کی نہیں ہے اور اس طرح یہ علم توضیحی علم کے مقاصد تک نہیں فائز ہو سکتا۔ اور نہ علوم معاشرت کے لئے ایسا علم زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ جو دنیا و جملہ علوم معاشرت میں مطلوب ہے وہ بالمقابلہ عضویاتی علم نفس ہے جو حقیقی طرق پر مبنی ہو مثلاً مختلف اطوار انسان اور دوسرے جو انات ہر قسم کے ممکنہ حالات صحت و مرض میں۔ چاہئے کہ اس کے حدود اور افاعیل کا وسیع منظر لیا جائے اور چاہئے کہ یہ ارتقائی طبیعی تاریخ ذہن کی ہو۔ اور مزید برآں علم نفس کا یہ مقصد ہو کہ صحیح اور کامل بیان ہماری ساخت کے اساسی عناصر کا پیدا کرے وہ عناصر یعنی پیدائش رجحانات سوچنے اور کام کرنے کے جن پر ذہن کی بنیاد قائم ہوئی ہے۔

خوش قسمتی سے یہ عمدہ مفہوم علم نفس کا جاری ہو چلا ہے۔ اب ذہن محض ”روح سادہ“ یا ”طوسی آئینہ“ نہیں سمجھا جاتا جس کا فعل ہو کہ خارج سے ارتسامات کو قبول کرے یا جیسپرنا کامل پر تو اشیاء خارج کا پڑنا ہے۔ (بقول شیخے) ”فانوس خیال کی سی تصویریں آتی جاتی رہتی ہیں۔“ نہ ہم لوگ اس مفہوم پر دو اصلوں کے اضافہ کرنے کے بعد قناعت کرتے ہیں وہ دو اصلیں ذاتی فعلیت تھی جنہیں سے ایک تلامع اور دوسرے محاکات تھی اور ان کے ساتھ ہی لذت کے طلب کرنے اور اتم سے بچنے کا رجحان۔ اب یہ دریافت ہو رہا ہے کہ پرانا طریقہ علم نفس کا گویا میلٹا

تماشا کھیلنا تھا بغیر شاہ ڈنمارک کے۔ یا بخاری کل کے میان میں آگ کے کام یا اور جو حرارت کا ذریعہ ہوا اسکو چھوڑ دینا۔ اب عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ محض سکونی اور خاص تحلیل علی علم نفس جو ذہن کے منظر پر حاوی ہے اسکو چاہئے کہ اپنی جگہ ذہن کے تحریر کی فعلی اور ارادی منظر کے لئے خالی کر دے۔

دوسری نہایت اہم مفید ترقی علم نفس کی اس معرفت سے ہوئی کہ انسان بالغ معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقی شخصی ذہن جو کہ قدیم فکری اور بیانی علم نفس کا موضوع تھا اب ایک مجرد خیال سمجھا جاتا ہے جو حقیقت ہستی نہیں رکھتا۔

متعدد اور پیچیدہ چیز اثرات جو ان تبدیلیوں کے باعث سے ہوئے انکا بیان کچھ ضروری نہیں ہے۔ صرف اسی قدر کہ دینا کافی ہے کہ اس مبارک واقعہ کا ذکر کر دیا جائے اور اختصار کے ساتھ بتا دیا جائے وہ مسلک جس سے یہ کتاب اپنا مختصر نذرانہ ایسے علم نفس کی تعمیر کے لئے پیش کرنا چاہتی ہے جسپر معاشرتی علوم اور جامع علم معاشرت کی بنیاد قائم کی جائے جسکی شدید ضرورت تھی۔

پہلا حصہ اس کتاب کا ذہن کے فطری اساس کی توضیح سے شروع ہوتا ہے جو کہ منبع ہمارے بدنی اور ذہنی فعلیت کا ہے۔ اس حصہ کے دوسرے باب میں میں نے فطری شعور یعنی جبلت (انسٹنکٹ) کے مفہوم کو تا حد امکان واضح کر دیا ہے اور جو فطری شعور جبلت کو ذہنی طرق سے آسے اور اساسی اہمیت جبلت کی صاف کر دی ہے۔ تیسرے باب میں شمار اور مختصر تعریف انسان کے فطریات یعنی جبلتوں کی ہے۔ چوتھے باب میں بعض کلی افاعلی رجحانات کی تعریف ہے اگرچہ وہ فطریات کی قسم سے سمجھے جاتے ہیں مگر انکی اہمیت حد اگانہ ہے۔ میں نے نفسیاتی لذت طلبی کی تفصیلی تنقید کو ضروری نہیں خیال کیا۔ کیونکہ اب اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے ابعد کے ابواب میں (اس حصہ کے) میں نے کوشش کی ہے کہ کلمتہ فطری رجحانات میں کس طرح تاثیر و تاثر ہوتا ہے تاکہ راستہ چنبی اور فعلی حیات کا نکلے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان فطریات کا نظام الی کس طرح روز افزوں و تدریجی پیچ و خم کے ساتھ درست ہوتا رہتا ہے اگرچہ باعتبار اپنے

یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس بارے میں کافی بیان ہو چکا تاکہ اس افتتاحی باب میں موضوع بحث واضح ہو جائے۔ یعنی علمائے نفس کو لازم ہے کہ اپنے علم کے غیر منظم اور تنگ مفہوم پر ریاضی ہوں محض علم شعور ذات کی حیثیت سے بلکہ دلیری کے ساتھ دعویٰ کریں کہ یہ واقعی کامل علم ذہن ہے مع کل حیثیات ذہن اور اس کے جملہ تفاعیل و افاعیل سے بحث کرتا ہے یا جیسے میں اس قول کو ترجیح دیتا ہوں کہ حقیقی علم کردار یا سیرت کا ہے۔ نہ چاہئے کہ علم نفس کا پورا کام یہ سمجھ لیا جائے کہ چشمہ شعور ذات کا فکری بیان ہے بلکہ اس کو ایک ابتدائی حصہ یا مقدمہ علم کا سمجھیں۔ ایسے فکری بیان خالص علم نفس میں صلاحیت علم ہونے کی نہیں ہے اور اس طرح یہ علم توضیحی علم کے مقاصد تک نہیں فائز ہو سکتا۔ اور نہ علوم معاشرت کے لئے ایسا علم زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ جو نیا و جملہ علوم معاشرت میں مطلوب ہے وہ بالمقابلہ عضویاتی علم نفس ہے جو حقیقی طرق پر مبنی ہو مشابہہ مختلف اطوار انسان اور دوسرے جو انات ہر قسم کے ممکنہ حالات صحت و مرض میں۔ چاہئے کہ اس کے حدود اور افاعیل کا وسیع منظر لیا جائے اور چاہئے کہ یہ ارتقائی طبیعی تاریخ ذہن کی ہو۔ اور مزید برآں علم نفس کا یہ مقصد ہو کہ صحیح اور کامل بیان ہماری ساخت کے اساسی عناصر کا پیدا کرے وہ عناصر یعنی پیدائش رجحانات سوچنے اور کام کرنے کے جن پر ذہن کی بنیاد قائم ہوئی ہے۔

خوش قسمتی سے یہ عمدہ مفہوم علم نفس کا جاری ہو چلا ہے۔ اب ذہن محض ”لوحی سادہ“ یا ”طوسی آئینہ“ نہیں سمجھا جاتا جس کا فیصل ہو کہ خارج سے ارتسامات کو قبول کرے یا جیسپر نا کامل پر تو اشیاء خارج کا پڑنا ہے۔ (بقول شیخے) ”فانوس خیال کی سی تصویریں آتی جاتی رہتی ہیں۔“ نہ ہم لوگ اس مفہوم پر دو اصلوں کے اضافہ کرنے کے بعد قناعت کرتے ہیں وہ دو اصلیں ذاتی فعلیت انکی جنہیں سے ایک تکرار اور دوسرے محاکات تھی اور ان کے ساتھ ہی لذت کے طلب کرنے اور اتم سے بچنے کا رجحان۔ اب یہ دریافت ہو رہا ہے کہ پرانا طریقہ علم نفس کا گویا میلٹ کا

تماشہ کیلینا تھا بغیر شاہ ڈنارک کے۔ یا بناری گل کے بیان میں آگ کے کام یا اور جو حرارت کا ذریعہ ہوا اسکو چھوڑ دینا۔ اب عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ محض سکونی اور خاص تحلیل علی علم نفس جو ذہن کے منظر پر حاوی ہے اسکو چاہئے کہ اپنی جگہ ذہن کے تحرکی فعلی اور ارادی منظر کے لئے خالی کر دے۔

دوسری نہایت اہم مفید ترقی علم نفس کی اس معرفت سے ہوئی کہ انسان بالغ معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ تحقیقی شخصی ذہن جو کہ قدیم فکری اور بیانی علم نفس کا موضوع تھا اب ایک مجر و خیال سمجھا جاتا ہے جو حقیقت ہستی نہیں رکھتا۔

مستعد اور پیچ و پیچ اثرات جو ان تبدیلیوں کے باعث سے ہوئے انکا بیان کچھ ضروری نہیں ہے۔ صرف اسی قدر کہدینا کافی ہے کہ اس مبارک واقعہ کا ذکر کر دیا جائے اور اختصار کے ساتھ بتا دیا جائے وہ مسلک جس سے یہ کتاب اپنا مختصر نذرانہ ایسے علم نفس کی تعمیر کے لئے پیش کرنا چاہتی ہے جسپر معاشرتی علوم اور جامع علم معاشرت کی بنیاد قائم کی جائے جسکی شدید ضرورت تھی۔

پہلا حصہ اس کتاب کا ذہن کے فطری اساس کی توضیح سے شروع ہوتا ہے جو کہ منبع ہمارے بدنی اور ذہنی فعلیت کا ہے۔ اس حصہ کے دوسرے باب میں میں نے فطری شعور یعنی جبلت (انسٹنکٹ) کے مفہوم کو تا حد امکان واضح کر دیا ہے اور جو تعلق فطری شعور جبلت کو ذہنی طرق سے ہے اور اساسی اہمیت جبلت کی صاف کر دی ہے۔ تیسرے باب میں شمار اور مختصر تعریف انسان کے فطریات یعنی جبلتوں کی ہے۔ چوتھے باب میں بعض کلی افاعلی رجحانات کی تعریف ہے اگرچہ وہ فطریات کی قسم سے سمجھے جاتے ہیں مگر انکی اہمیت حد اگانہ ہے۔ میں نے نفسیاتی لذت طلبی کی تفصیلی تنقید کو ضروری نہیں خیال کیا۔ کیونکہ اب اس عقیدہ کی کافی تردید ہو چکی ہے ابعد کے ابواب میں (اس حصہ کے) میں نے کوشش کی ہے کہ کلمتہ فطری رجحانات میں کس طرح تاثیر و تاثر ہوتا ہے تاکہ راستہ جذبی اور فعلی حیات کا نکلے۔ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ان فطریات کا نظام الی کس طرح روز افزوں تدریجی پیچ و خم کے ساتھ درست ہوتا رہتا ہے اگرچہ باعتبار اپنے

اصلی اوصاف کے وہ برقرار رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ ثابت کرنا دشوار ہے کہ سیرت اور ارادہ کے پچھراں و غور و رات کا سرخ انکے منبع سے لیا جائے لیکن تاہم اس کی گہلی بروز کے طریق کا ایک خاکہ کھینچنا ممکن ہے جس سے دکھایا جاسکتا ہے کہ انسان کے اعلیٰ درجہ کے اخلاق کی مثال کامل بھی انہیں ذہنی قوتوں کا اجتماع ہے جس کا سرخ ارتقائی میزان میں حیوانیت کے مرتبہ تک پہنچتا ہے۔

یہ ملاحظہ اس کتاب کا شخصی ذہن کے ایسے اطوار سے بحث کرتا ہے جو انسان کی معاشرتی حیات کے لئے ابتدائی اہمیت رکھتے ہیں۔ اس حصہ کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ خصوصیت کے ساتھ معاشرتی علم نفس کا جز نہیں ہے۔ تاہم وہ معاشرتی نفسیات کا ضروری مقدمہ ہے۔ اور چونکہ مستقل اور مقبول عام کوئی نظام موجود نہیں ہے تو ضرور سمجھا کہ اسی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ حجت کہا جاسکتی ہے کہ یہ حصہ معاشرتی علم نفس کے اساسی مسئلہ سے بحث کرتا ہے۔ کیونکہ معاشرتی علم نفس میں یہ ثابت کرنا چاہئے کہ اگرچہ جلی شوق اور قابلیتیں شخصی ذہن میں موجود ہوں تو اُن سے معاشرتی چاہتوں کی پیچ در پیچ حیات کی صورت پیدا ہوسکتی ہے اور وہ اپنی باری سے شخصی ذہن کی تکمیل اور اُس کے عمل کے روش پر موثر ہوتے ہیں۔ اس کلام کا ابتدائی سب سے اصلی جز اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ معاشرتی اجتماع جہیں اعلیٰ درجہ کا انتظام موجود ہے اور جمہور میں اعلیٰ درجہ کے اخلاقی صفات اطوار و کردار کے پائے جاتے ہیں۔ کیا ایسا ہونا اس مخلوق کے لئے ممکن ہے جس نے مبدی حیوانیت سے ترقی کی ہے اور جس کی جبلت میں اکثر حیوانی مبدی کے ملائیں اب بھی موجود ہیں اور جس کی فعلیت کے سرچشمے اصلاً اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے مسائل ہیں۔ کیونکہ بقول ڈاکٹر ریشٹل۔ بھلائی برائی کا خام مواد یکساں ہے۔ کیونکہ خواہشیں بذات خود اگر ان کا مطلق اعلیٰ درجہ کی ذات سے اٹھلکھ کر کے دیکھی جائیں نہ اخلاقی ہیں نہ خلاف اخلاق بلکہ عدیم الاخلاق۔ یعنی اساسی مسئلہ معاشرتی نفسیات کا یہ ہے کہ فرد واحد

۱۔ نظریہ خیر و شر جلد دوم صفحہ ۲، طبوہ اسکفورڈ ۱۹۰۷ء۔

۲۔ یعنی خلق کی صفت اُن سے منسوب ہی نہیں ہو سکتی ۱۲

انسان کی اس معاشرت کے ذریعہ سے جس میں وہ پیدا ہوا ہے کیونکر صاحب اخلاق ہو جائے
ہے حالانکہ خالص انسانیت کے رجحان زیادہ تر قوی ہیں بہ نسبت ان رجحانات کے جو کلرغ
غیر کی طرف ہو۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں میں نے اختصار کے ساتھ بعض وہ طریقے بیان
کئے ہیں جن سے خاص فطریات اور ابتدائی رجحانات ذہن انسانی کے اجتماعی حیات پر
موثر ہوتے ہیں۔ میرا مقصود یہ ہے کہ کتاب پڑھنے والے کے یہ صدق ذہن بن
ہو جائے کہ ذہن انسانی کی ساخت کا علم اجتماعی حیات کے سمجھنے کا مقدمہ ہے۔
اگرچہ اس حقیقت کا اکثر اقبال کیا جاتا ہے لیکن عملاً اس سے غفلت کی جاتی ہے۔

حصہ اول

ذہنی الطوار انسان کے جو اسکی اجتماعی جیہ کے مساوی ہیں

باب دوم

جلیات کی ماہیت - اور انکا مقام ذہن انسانی ساخت میں

ذہن انسانی میں بعض پیدائشی یا موروثی رجحان ہوتے ہیں جو کئی خیالات اور
تحریکی قوتوں کے اصلی سرچشمہ ہیں۔ خواہ انفرادی ہوں خواہ مجموعی اور یہ وہ بنیادیں ہیں
جن سے ہمارے عقلی قوتیں افراد یا اقوام کی اور انکے اطوار اور ارادوں کی تدریج
تکمیل ہوتی ہے۔ مختلف نسلوں کے افراد کی اصلی ساخت میں ان پیدائشی رجحانات
کی قوت نسبت کم و بیش ہے۔ شایستگی کی منزلوں میں ماحول کے گونا گوں اختلاف سے
ان رجحانات کی تائید یا مزاحمت ہوتی رہتی ہے جسکے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ مظنہ
غالب ہے کہ ہر زمانہ اور ہر نسل کے انسانوں میں یہ عموماً موجود ہیں۔ اگر یہ اصول
کہ ہر عہد اور ہر مقام میں یہ جلی بنیاد انسان کی ماہیت میں داخل ہے ثابت ہو سکے
تو انسانی معاشرت اور نظامات کی تکمیل کی تاریخ کا ایک نہایت ضروری مقدمہ
فرض و فکر کے لئے قائم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر اسکو بطور ایک مقدمہ کے مان لیں جیسا کہ
اکثر ہوتا ہے کہ پیدائشی رجحانات میں وقتاً فوقتاً بہت کچھ تغیر ہوتا رہا ہے تو اس تحقیق
کی بنیاد کو ایک روان پر ہے اور ہم کو یہ امید نہیں ہو سکتی کہ ہم کسی معقول درجے
کے نقیض کے ساتھ کوئی رائے پیدا کریں گے۔ تقابلی نفسیات اسے اس کی شہادت
بہم پہنچتی ہے کہ یہ بنیاد ذہن انسانی کی یعنی مجموعہ ان پیدائشی رجحانات کا متعلق
اور استوار ہے۔ ہم کو تحقیق ہوا ہے کہ یہ رجحانات نہ صرف ہر نسل کے انسانوں میں
جواب صفحہ ہستی پر زندہ موجود ہیں پایا جاتا ہے بلکہ وہ جملہ رجحانات یا کم از کم انکے

جراثیم اعلیٰ درجے کے جانوروں میں بھی کم و بیش قوت کے ساتھ موجود ہیں۔ لہذا اس میں کچھ شک نہیں کہ قدیم انسانوں کے گھر انوں میں یہ جراثیم اسی طرح اپنا جلی کام کر رہے تھے جس طرح اب کرتے ہیں اور قبل انسانی موثروں میں جو کہ درمیان انسانوں اور دوسرے جانوروں کے فضل مشترک تھے انکا یہی کام تھا۔

یہ نہایت ہی اہم اور نسبتہ غیر متغیر رجحانات جو کہ انسانی اطوار اور ارادے کی بنیاد ہیں انکی دو بڑی شاخیں ہیں۔

(۱) خاص یا نوعی رجحانات یا جبلیات

(۲) عام یا غیر نوعی جو کہ عموماً ذہن کی ساخت اور ذہنی طرق سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ ذہن اور ذہنی طریقے اثنائے تکمیل میں کسی درجہ تک پیچیدگی پیدا کر لیتے ہیں۔

اس باب میں اور ابعد کے سات ابواب میں نہیں چاہتا ہوں کہ ان نوعی اور عام رجحانات کی جو زیادہ اہم ہیں تعریف کیجائے اور اختصار کے ساتھ اس مسلک کو بیان کروں جس سے انکا نظام سیرت کے بنانے میں قائم ہو جاتا ہے اور اس کتاب کے دوسرے حصے میں انسان کی معاشرتی حیات کے متعلق ہر ایک کی جد آگاہ اہمیت کے نمایاں کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

مصنفین عصر 'جبلت' اور 'جلی' ان لفظوں کو اکثر استعمال کیا کرتے ہیں چند مستثنیات کے ماوراء ان لفظوں کا استعمال ایسا مبہم اور محمل ہے کہ اب یہ لفظیں خاص ضرورت کے کام کی نہیں ہیں۔ ایک طرف تو مصنف جلی ہر انسانی فعل کے لئے کہہ دیا جاتا ہے جو فعل فکر و غرض کے ساتھ ہوتا ہو۔ دوسری طرف جانوروں کے افعال عموماً جبلت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ پس جبلت سے مجھایا سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک پوشیدہ قوت ہے جو اور انسانی قوتوں سے بالکل جدا آگاہ ہے خدا تعالیٰ نے یہ قوت جانوروں کو عطا کی ہے اسلئے کہ انکو عقل نہیں دی گئی ہے، محض مصنفین کے صدا جملے بطور مثال پیش کئے جاسکتے ہیں گو کہ بعض ان میں سے اچھا خاصا فلسفیانہ مذاق بھی رکھتے ہیں کہ ان دو لفظوں کے استعمال میں معنی کا خیال بہت ہی کم ہے۔ اور اسکا اثر یہ ہے کہ یہ لفظیں خود لکھنے والے سے اس کے خیال کی تاریکی اور بے ترتیبی کو چھپا دیتی ہیں۔ آئندہ کی مثالوں سے واضح ہو گا کہ با مذاق مصنفین بھی اصطلاحات نفسیاتی کے غلط استعمال اور

ناقابل تدارک فرو گذاشت کے عادی ہیں۔ ایک فلسفی معاشرتی مضامین کا مصنف بیان کرتا ہے کہ حکومت کی قوت الماعت کی جبلت پر موقوف ہے۔ جو کہ بعض معاشرتی مقاصد حاصل کرنے کے شوق سے قوم میں پیدا ہوتی ہے اُن مقاصد کا تصور خواہ و نفع اور جلیب و خواہ مبہم اور خفی۔ ایک صاحب فرماتے ہیں ”ابا و اجداد کی پرستش مغربی اقوام میں محض روایت اور جبلت سے باقی رہ گئی ہے۔ ایک طبی مصنف نے اسی زمانہ میں لکھا ہے کہ اگر شرانخواہ کو صوبہ بطور غذا دیا جائے تو وہ از روئے جبلت چارہ کا بھی تارک ہو جائیگا۔ ایک لٹیکل مصنف تحریر کرتا ہے کہ ”روسی قوم نہایت عملیت کے ساتھ تہنی جبلت حاصل کرتی جاتی ہے“ ایک ممتاز فلسفی کے دو اعلیٰ رسالہ اختلاف بطور مشتے نمونہ خود اسے پیش ہو سکتے ہیں۔ ایک میں یہ بیان ہوا ہے ”مضمون کہ خون کا طالع ہے“ ایک سخت جبلت قدیم (وحشی) انسانیت کی ہے۔ دوسرے جملے میں کہا گیا ہے کہ ”تقدیر انتقام کی جبلت سے پیدا ہوتی ہے۔ ایک صاحب ہمارے نہایت ممتاز فلاسفہ سے فرماتے ہیں ”عمومی جبلت کا مسئلہ ہے کہ لفظ حکومت خود اختیاری (سلف گورنمنٹ) میں معاشرتی استبداد کی حکمت اور معقولیت مضمر ہے“ ہم اپنی آخری مثال کے لئے ایک جملہ اُس مضمون سے لیتے ہیں جو فی الحال رسالہ ”اسپیکٹس“ میں شائع ہوا ہے۔ اس مضمون کے نفسیاتی نمونے کا دعویٰ ہے۔ کہ جبلت انکاوشل جبلت اقبال کے پیدائشی ہے۔۔۔۔۔ ان جبلتوں کی جڑ بہت گہری ہے جس کا تدارک بیرونی اور اندرونی دونوں طرح سے بالکل غیر ممکن ہے۔ یہ دونوں ایک اہلی نقصان سے نمودار ہوتی ہیں۔ ذاتی عدم استقلال انکی اصل ہے۔ انکا پورا اثر ذہن اور سیرت پر ہے۔ یہ مروجہ استقلال کی عمدہ مثالیں ہیں۔ ان سے اس بیان کی معقولیت واضح ہوتی ہے کہ لفظ جبلت اور جبلت نا دانشی کے پر دے کیلئے مستعمل ہیں جب لکھنے والا انفرادی یا مجموعی کردار کی توجیح چاہتا ہے اور بہ سبب عدم علم یا عدم احتیاط کے ناکام میاب ہوتا ہے تو ان نفلوں سے کام لیتا ہے۔ ہاں جملہ انفرادی یا مجموعی اطوار و کردار کا فہم محال ہے جب تک کہ جبلت کی باہت

اور ذہن انسانی پر اسکی تاثیر کی وسعت کا حقہ مفہوم نہ ہونے کے
جو رسائل نفسیات پر اواسط صدی گذشتہ میں لکھے گئے ہیں انہیں جہلت کے
کافی بیان کا ملنا دشوار ہے۔ مگر ڈارون اور ہربرٹ اسپنسر کی تصنیفات میں ایک
حد تک جانوروں کی جہلت کا پردہ اٹھایا گیا ہے۔ اور انسانی عقل سے اس کے
تعلق کے مسئلہ پر اس زمانہ میں عمومیات کے ساتھ بحث و مباحثہ ہوتا رہا ہے۔

کہ جہلت اور رجلی کے مفہوم کے متعلق علمائے فن (نفسیات) میں اب
بہت کچھ اتفاق ہو گیا ہے۔ اکثر علمائے فن یہ اصطلاحیں بعض پیدائشی نوعی
رجحانات کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ یہ رجحانات نوع کی ہر فرد میں پائے جاتے
ہیں یہ نسلی خصائل ہیں ماحول کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے راستے ہیں آہستہ آہستہ
میت ہائے دراز میں انکی تدریجی تکمیل ہوتی رہی ہے۔ یہ وہ جز لا ینفک میں کہ ذہن
کی ساخت سے نہ انکا استیصال ممکن ہے نہ افراد اپنی تنہا زندگی میں انکا اکتساب کر سکتے
ہیں۔ چند مصنف جنہیں پروفیسر ونڈت سرآمد ہیں ان اصطلاحوں کو ان اکتسابی فکرا
عادی کے لئے استعمال کرتے ہیں جو ذہن میں راسخ ہو چکے ہیں جو عموماً طبیعت
ثباتی کے افعال ہیں جو آپ سے آپ چلنے والی مکمل کی طرح کام کرتے ہیں۔ جنکے رجحان
پیدائشی ہیں۔ اس لفظ کا استعمال جسکا پہلے ذکر ہوا ہے ہر طرح سے قابل ترجیح ہے
اور اسی کو ان صفحات میں اختیار کیا ہے۔

مگر ان علمائے نفسیات میں بھی جو اس اصطلاح کو اس خاص معنی کے لئے
استعمال کرتے ہیں ذہن انسانی میں جبلیات کے مقام کے باب میں بہت اختلاف
رائے ہے سب متفق ہیں کہ انسان کا ارتقا قبل انسانی موروثوں سے ہوا ہے
ان موروثوں پر جبلیات حاوی تھیں بعض کا یہ خیال ہے کہ جب انسانوں کی عقلی
اور استدلالی قوتوں نے ترقی کی۔ تو اس کے جبلیات کو ذبول غلبہ ہوتا گیا۔ اب بھی
جنہے انسان میں جبلیات قائم ہیں تکلیف دہ قدامت کی نشانیوں کی حیثیت
سے جتنی مثال کرے کی مشکل کی جسمانی برآمدگیوں سے دیکھا سکتی ہے جنکو بشرط امکان
اگر جراح کا نشتر کاٹ کے دور کر دے تو فائدہ سے سے خالی نہ ہوگا۔ بعض ان کے لئے
انسانی ذہن کی ساخت میں ایک مہتمم با نشان مقام تجویز کرتے ہیں۔ انکی یہ رائے ہے کہ

جب اعلیٰ درجے کے جانوروں اور انسانوں کے ارتقاء سے عقل نے ترقی کی تو عقل نے ان کو دور نہیں کیا جس سے جبلیات کمزور ہو جاتے بلکہ ان کے افعال پر تصرف کر کے انکی صورت کو بدل دیا۔ اور بعض مثل شیڈر اور ولیج میس کے یہ رائے رکھتے ہیں کہ انسان میں کم از کم اتنی ہی جبلیات ہیں جتنی کسی جانور میں ہوں۔ اور جبلیات کے لئے انسانی کردار اور ذہنی طریقوں کی قرار دہیں رہنمائی حیثیت مقرر کرتے ہیں۔ یہ بھیجلی رائے اب کامیاب ہوتی جاتی ہے اور یہ کتاب بھلاو امید ہے کہ جبلیات اور انکی کامل وسعت اور افادگی کی معرفت کے لئے کچھ نہ کچھ مفید ہوگی۔ تجھے یقین ہے کہ جو لوگ ہمارے بعد آئیں گے انکو یہ معرفت ایک اہم ترقی ظلم نفس کی جو اس زمانہ میں ہوئی معلوم ہوگی۔

جلی افعال کا ظہور اپنی خالص صورت میں ان جانوروں سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ترقی کی میزان میں بالاتر نہیں ہیں۔ اعلیٰ درجے کے ذوی الفطرات حیوانات میں چند جلی طریقے کردار کے اب تک خالص جلی ہیں۔ یعنی وہ افعال جنہیں عقل نے تصرف کر کے تغیر نہیں پیدا کیا ہے۔ نہ ان عادتوں سے ان میں تغیر ہوا ہے جو زیر ہدایت عقل یا تقلید پیدا ہوئی ہیں۔ انسان کے بچے سے صحیحی جبکہ عقل میں متعدد مہینوں تک بعد پیدائش کے بہت ہی کم ترقی ہوتی ہے چند ہی خالص جلی افعال سرزد ہوتے ہیں کیونکہ انسان میں اگرچہ جبلیات پیدا ہوتی ہیں لیکن اور بعض کے زندگی کے ابتدائی مہینوں میں انکی تکمیل نہیں ہوتی۔ ایام رضاعت سے بلوغ تک برسوں کے مختلف میقات میں جبلیات پختہ ہوتے ہیں یا انہیں تفاعل کی قابلیت پیدا ہوتی ہے۔

شاید کیرلوں کی حیات سے نمایاں مثالیں خالص جلی افعال کی جو پہنچتی ہیں اکثر مثالیں کیرلوں کی موجود ہیں جو ایسے مقام پر انڈے دیتے ہیں کہ جب بچے اڈوں سے نکلیں تو انکو غذا ہم پہنچے اور وہ کھا سکیں یا جہاں وہ کسی ایسے میزبان کے طفیلی بن سکیں جس سے وہ زندہ رہ سکیں۔ یہ ظاہر ہے کہ انکے ماں باپ کی کردار کا یقین ان ارتسامات سے ہوتا ہے جو انکے حواس پر مخصوص اشیاء یا مقامات کی تاثیر سے مرسم ہوتے ہیں مثلاً سڑتے ہوئے گوشت کی بو مردار خوار مچھ کے دھاں انڈے دینے کے لئے راہنما ہوتی ہے۔ شکل یا دوسری مٹھوں پھول کی ایک اور مٹھی کو راستہ بتاتی ہے کہ اس پھول کے خول میں انڈے دیں جو بچوں کی غذا کے کام آئے۔ دوسرے کیرلوں کے

افعال میں ایک سلسل دور اندیشی پائی جاتی ہے مثلاً گھاری مٹی کا گھر بناتی ہے اور اس میں اندے دیتی ہے اور کپڑوں کو ڈنگ مار مار کے مضمل کر کے خالی مقامات کو بھر دیتی ہے اور اُن مقامات کو مٹی سے بند کر دیتی ہے تاکہ جب بچے انڈوں سے نکلیں تو انکو یہ ذخیرہ تازہ حیوانی غذا کا گھر بیٹھے ملے۔ ان بچوں کو ماننا پکھی نہیں دیکھتے اور ان کے حاجات کا ماننا پکھی کو علم نہیں ہو سکتا۔

ادنیٰ درجے کے ذوی الفقرات جانوروں میں بھی جبلی افعال جن پر عقل کا تصرف مشکل سے ہو سکتا ہے عموماً پائے جاتے ہیں۔ مرغی کے بچے ایک خاص قسم کی بلانے کی آواز پر ماں کے پاس دوڑتے اور اُس کے پروں میں چھپ کے بیٹھ جاتے ہیں۔ گھری کا بچہ جسکی تہا پر دیش ہوئی ہو جب پہلے پہل اسکو سخت پوست کا میوہ جیسے مفر ہو دیا جاتا ہے تو اسکو توڑ کے کھانے لگتا ہے۔ کچھ اس میں سے کھاتا ہے اور اور جو بچ جاتا ہے اسکو زمین میں گاڑ دیتا ہے اس اُٹار میں اُس سے وہی افعال ہوتے ہیں جو انکی نوع کے لئے مخصوص ہیں۔ بلی کے بچے سے چوہے یا کتے کے سامنے اپنی نوع کے مخصوص انداز اور تیور اور وہی کردار ظاہر ہوتے ہیں جو اُس کے بنی نوع سے ہوتے رہے ہیں۔ پالو کتے کے سے ہوشیار جانور سے بھی اکثر سو تو غیر خالص جبلی انداز کے افعال کا ظہور ہوتا ہے مثلاً شکاری کتا جب خرگوش کی بو پا کے اسکا کھوج کرنا ہے تو اسکی شکاری جبلت نمایاں ہو جاتی ہے۔ اس کے تعاقب میں نہ اسکو کچھ سنائی دیتا ہے نہ دکھائی دیتا ہے اور جب شکار سامنے آ جاتا ہے تو ایسی آواز سے بھونکا شروع کرتا ہے جو اس موقع کے لئے مخصوص ہے۔ اُس کے وحشی مورث غول کے ساتھ مل کے شکار کیا کرتے تھے اس حالت میں شکار کو دیکھ کے بھونکنے سے ساتھ والوں کا بلانا مقصود ہوتا تھا مگر جب پالو شکاری کتا تنہا شکار کرتا ہے اسکا جوش میں آ کے بھونکا شکار بچ کے نکالنے میں آسانی پیدا کرتا ہے لیکن پرانی میل جول والی جبلت ایسی قوی ہے کہ اُسکی تھوڑی بہت سمجھ جواب اُسے ہے اس قدر جبلت کو دبا نہیں سکتی۔ ان چند مثالوں سے خالص جبلی کردار کی ماہیت کی توضیح ہو سکتی ہے۔ صورت ثنائی میں کوئی ارتسام حتیٰ یا ارتسامات حیثہ کا اجتماع کسی مخصوص کردار یا حرکت یا سلسلہ حرکات کے لئے ایک تحریک پیدا کرتا ہے۔ یہ مخصوص کردار یا حرکت

یہ سلسلہ حرکات تمام افراد نوع میں مشترک ہوتا ہے اور جلد مشابہہ موقوفہ اس کا صدور ہوتا ہے اور عموماً جس کردار کا وقوع ایسے موقوفہ ہوتا ہے اس جانور کی شخصی بہبود کے لئے یا اسکے اجتماع کے لئے یا ہمیشہ کے لئے نوع کی بقا کو مفید ہوتا ہے۔

جانوروں کی جبلت کی بحث میں مصنفین نے انکو پیدایشی رجحانات بیان کیا ہے۔ رجحانات کسی خاص کام کرنے کے۔ اور ہر برٹ اسپنر کی تعریف جلی کام کی جو جمہور کے نزدیک مسلم ہے۔ اس تعریف میں جلی کام کو مرکب عمل انکا کسی کہا گیا ہے۔ اس تعریف میں اس کردار یا حرکات کو کہے یا ہے جلیات جنگے باعث سے ہوتے ہیں۔ لیکن جلیات پیدایشی رجحان یا میلان حرکات قسم خاص سے کچھ بڑے ہوتے ہیں۔ اس امر کے اور کرنے کے وجہ بہ طور موجود ہیں کہ خالص پیدایشی جلی فعل کا صدور میز ذہنی طریقوں سے ہوتا ہے۔ جکا بیان خاص میکانیکی توجیہ سے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ ایک نفسی طبیعی طریق عمل ہے جو تغیرات نفسی اور طبیعی دونوں کو شامل ہے اور مثل اور ذہنی طریقوں کے جسکی توجیہ کامل ذہنی طریقوں کے تین حیثیتوں ہی سے ہو سکتی ہے یعنی شعوری شعوری اور طبیعی۔ یعنی جلی کردار کی ہر مثال میں شامل ہے علم کسی شے یا معروض کا اور اس سے ایک جذبہ کا پیدا ہونا اور اسکے طرف جانے یا اس سے بھاگنے کی کوشش۔ بے شک ہم بالمشافہ اس نفسی طبیعی طریق عمل کی یہ تینوں نفسی حیثیتیں مشاہدہ نہیں کر سکتے جو کہ جلی کردار میں ظہور کرتی ہیں۔ لیکن اسکے تسلیم کرنے کی وجہ معقول موجود ہے کہ یہ حالتیں اس اعصابی طریق کے ساتھ ہی ساتھ پیدا ہوتی ہیں جسکا فوری نتیجہ جلی حرکات

۱۔ اکثر صورتوں میں اس جبلت کو کسی خاص عضوی حالت کے موقع پر تحریک ہوتی ہے مثلاً لقمہ نہلانے وقت یا جوٹے کے وقت یا مرغی جب انڈے سے جی یا سون کو پالتی ہے بعض مصنفوں نے ان عضوی حالات کو خالص حیثیت بخشی ہے اور انساں کی حالت میں اس کام کو جو اہل ہے و گذشتہ کر دیا ہے ۱۲ م م

۲۔ کسی واقعہ کی میکانیکی توجیہ سے یہ مراد ہے کہ صرف قوانین علم طبیعیات حرکت و سکون وغیرہ سے اسکی علت پیدا کیا ہے جس میں نفس کا نگاہ نہ ہو۔ ممکنات طبیعیات کا یہ ادعا ہے کہ جانور خود بخود چلنے والی کل ہے اسکے افایل واداراکات کے لئے نفس کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۱۲ م

ہیں وہ طریق جو کسی حس کی تحریک سے شروع ہوتا ہے بذریعہ آن ارتسامات کے جو کسی شے سے وصول ہوں یہی تحریک حسی اعصاب کے وسیلہ سے اوپر کی طرف صعود کرتی ہے وماغ کو طے کرتی ہوئی ایک منظم یا مرتب اعصابی تاثیر کی حیثیت سے باہر جانیا لئی روکے ساتھ عضلات میں نزول کرتی ہے ان عضلات میں جو اس تاثیر کے قبول کرنے کے لئے مخصوص ہیں یا دوسرے کسی انتظامی عامل میں آلات بدن کے ہم اس نفسی طریق عمل کی شعوری حیثیت تسلیم کرنے کے لئے جو وہ کافی مجاز ہیں۔ اس سبب سے کہ اعصابی تحریک وماغ کے ان حصوں کو طے کرتی ہے جتنی تحریک سے احساسات پیدا ہوتے ہیں یا شعور کے حسی مجموع میں تغیرات ہوتے ہیں۔ ہم اسکی شعوری حیثیت کے تسلیم کرنے کے بھی مجاز ہیں کیونکہ حیوان زیر بحث سے جذبی اور وجدانی آثار کا ظہور ہوتا ہے جنہیں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم قلبی حیثیت کے تسلیم کرنے کے بھی مجاز ہیں کیونکہ تمام جبلتی کرداروں سے وہ نزالی علامت ذہنی طریق کی ظاہر ہوتی ہے یعنی نتیجہ عمل کے ملب کرنے یا اس سے دور ہونے پر اصرار۔ یہ طریق خاص میکانیکی طریق سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ خواہ کیسی ہی میکانیکی روک ہو یہ رگ نہیں سکنا بلکہ ایسی روک سے اس میں شدت پیدا ہوتی ہے۔ اور اسکا انجام اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ مقصود خاص حاصل ہو جائے یا کسی ایسے رجحان کو تحریک ہو جو اس کے منافی ہے۔ یا جبکہ جانور علی الانصال کو شش کرتے کرتے بالکل ٹھک جائے اور قوت باقی نہ رہے۔

پس نفسی طبعی طریق جو کسی جبلتی فعل سے آغاز ہوتا ہے اسکی ابتدا ارتسام حسی سے ہوتی ہے۔ لیکن ایسے ارتسامات متعدد ایک ہی وقت وصول ہوا کرتے ہیں۔ اس صورت میں ایک ہی کا سب پر غالب آنا جس سے جانور کے کردار کی تعیین ہوا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس ارتسام خاص کے مناسبات موجود ہوتے ہیں۔ یہ کہ نظام اعصابی خصوصیت کے ساتھ اس ارتسام کے وصول کرنے اور اس کے جواب دینے کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ اس ارتسام سے نہ صرف مفصل تغیرات جانور کے میدان حیات میں واقع ہوتے ہیں بلکہ ایک احساس یا احساسات کثف کا ظہور ہوتا ہے جو اس جانور کے لئے خاص معنی یا مفہوم رکھتا یا رکھتے ہیں۔ لہذا ہم کو چاہئے کہ جبلی طریق کی شعوری حیثیت کو ادراک کی ماہیت سے ممیز سمجھیں گے اور اکی کیسے ہی

ابتدائی یا نامتام صورت میں ہو۔ اُن جانوروں میں جو ہم سے زیادہ قربت رکھتے ہیں انکے جلی کردار سے ہم کو خاص جذبہ ایثار صاف صاف معلوم ہوتے ہیں۔ مثل خوف غصہ یا رحم اور ایک قسم کے آثار خاص قسم کردار کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں مثلاً جب بلی مدافعت کی حیثیت اختیار کرتی ہے یا گنا اجنبی کتوں کی مدافعت پر غصہ کرتا ہے یا جب مرغی محبت سے اپنے بچوں کو اپنے پروں میں چھپالیتی ہے۔ ہم یہ یقین کرنے کے مجاز ہیں کہ ہر قسم کی جلی کردار کے ساتھ دوسری ہی جذبہ تحریک ہو اکر رہتی ہے اگرچہ خفیف ہو۔ تحریک کی صورتیں کردار کی ہر قسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اپنے حالات کی پیش ہو مجاز کرتی ہے کہ ہم تسلیم کر لیں کہ نتیجے کے لئے علی الاطلاق کوشش امر کے ساتھ جو کہ ذہنی طریق کا خاصہ ہے وہ جلی کردار کو معافی کے ساتھ محض انعکاسی فعل سے ممیز کرتا ہے اور اس میں کوئی ایسی تجربی حالت شامل ہے جسکو ہم طلب کہتے ہیں۔ ایسی تجربی حالت جو کبلی صورت میں خصوصیت کے ساتھ رغبت یا نفرت کہی جاتی ہے۔ مگر یہ حالت اپنی اندھا بند صورت میں جیسا کہ کبھی ہم کو اتفاق ہوتا ہے اور جانوروں میں یہی صورت عموماً ہوتی ہے محض ایک جوش ہے یا احتیاج کی بے چینی، ہم یہ سہی باور کرنے کے مجاز ہیں کہ جلی کوشش کی علی الاطلاق روک آزار دہ ہے۔ اور جب کامیابی کے ساتھ یہ کوشش نتیجہ کی جانب پڑھتی ہے تو اس کے ساتھ ہی ساتھ خوشی ہوتی ہے اور جب نتیجہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ہی ساتھ خوشی ہوتی ہے جسکو اطمینان کہتے ہیں۔

جلی فعل کو بیحد با مرکب انعکاسی فعل نہ سمجھنا چاہئے اگر انعکاسی فعل سے وہ حرکت مراد ہے جو خاصہ کی تحریک سے پیدا ہوتی ہے اور محض طبعی طرق کی ترتیب سے کسی اعصابی قوس میں ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی جس طرح انعکاسی فعل کے مفہوم میں موجودگی انعکاسی نظام اعصابی کی داخل ہے اسی طرح جلی فعل کے مفہوم میں کوئی استوار اعصابی اساس داخل ہے جسکا نظم موروئی ہے وہ ایک پیدائشی یا موروئی نفسی طبعی میلان جو کہ تشریح کے اعتبار سے غالباً مرکب نظام حرکی حسی قوسوں کی سی صورت رکھتا ہے۔ پس ہم جبلت کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں کہ وہ ایک پیدائشی یا موروئی نفسی طبعی میلان ہے جو یہ میلان رکھتا ہے وہ اسی وجہ سے خاص قسم کی چیزوں کو معلوم کر لیتا ہے اُن کی طرف متوجہ ہوتا ہے اس میں ایک جذبہ تحریک پیدا ہوتی ہے

جس میں ایک مخصوص صفت ایسی چیزوں کے علم حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور وہ اس دریافت شدہ چیز کے لئے خاص انسٹی مناسبت سے کسی فعل کا مصدر ہوتا ہے یا کم سے کم یہ ہے کہ ایسے کام کرنے کا جوش اپنے میں پاتا ہے۔

یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ بعض جبلتیں ناقابل تحریک رہتی ہیں جب تک کوئی خاص حالت اسکو عارض نہ ہو مثلاً بھوک۔ ان حالتوں میں ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ جسمانی طریق یا حالت سے الات حسیہ کو تحریک ہوتی ہے یہ تحریک جسم کے اندر موجود ہوتی ہے اور اعصابی لہریں وہاں سے معدودہ کہ کے نفس لمبی میلان کو جاتی ہیں اور اس تحریک کو اسی حالت پر قائم رکھتی ہیں۔

۱۔ اکثر جبلت یا جملی افعال کی تعریفوں میں صرف لمبی حیثیت کا لحاظ کیا گیا ہے جس سے جانور کی جملی خاصیتیں ہم پر ظاہر ہوتی ہیں اور جوہر نے غلطی کی ہے کہ انکی اور انکی اور شوقی حیثیت کا خیال نہیں کیا گیا بعض مصنفوں نے اس سے بڑھی ہوئی غلطی کی ہے انکے نزدیک سلم ہے جملی افعال کا مصدر جو غیر شعور کے ہوتا ہے۔ ہر موش اپنے سر کی تعریف جملی فعل کی کہ وہ ایک مرکب انوکھا فعل ہے اور پر بیان ہو چکی ہے۔ اسے جبلت کے باب میں لکھا ہے کہ محرک اول کی جانب سے براہ مستقیم اسکا اظہار ہوتا ہے۔ اور یہ کہ الہی قوت خود جانور میں کام کرتی ہے۔ اب سے سچاس برس پہلے حشرات الارض کے علم کے ماہرین کر بی اور اسپنس لکھ گئے ہیں کہ ہم جانور کی جبلت کو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ قوتیں خدا داد ہیں خود خدا تعالیٰ نے انہیں ودیعت رکھی ہیں۔ یہ قوتیں تعلیم و تربیت مشاہدہ و تجربہ سے بے نیاز ہیں۔ وہ یکساں طور سے بعض افعال کے مصدر پر مہیور کرتی ہیں۔ ایسے افعال جو جانور کی بہبود اور بقا کے شخصے اور نوعی کے لئے مفید ہیں۔ زمانہ قریب میں ڈاکٹر اورسنر لکھا کہ جنہوں نے نہایت ہوشیاری سے سمیڑوں کے کردار کا مشاہدہ کیا ہے لکھتے ہیں۔ ”اصطلاح جبلت میں اہم جملہ مولف افعال کو جگہ دیتے ہیں تجربہ حاصل ہونے سے پیشتر جبکا مصدر ہوتا ہے اور بعد و فعل میں درمیان جملہ افراد جنس و نسل کے مماثلت ہوتی ہے۔“ اس زمانہ کے ایک مستند عالم پروفیسر کرل گروس ”اس مسئلہ کے لئے میں گو شعور کے تصور کو نہایت سختی کے ساتھ جبلت کی تعریف سے نکال دینا چاہئے اگر تعریف کو مفید بنانا منظم ہو۔“ اس نظر سے کہ وہ غلط یا نفسی چاہنے سے جملی طریق عمل کے عقلیت کی گئی ہے اور اس پر اصرار ہوتا جاتا ہے۔ مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس پر زیادہ زور دوں اور خصمیں کے ساتھ اپنی تعریف میں اسکی شعوری اور شوقی حیثیت کو تسلیم کروں جس طرح انکی لمبی حیثیت مسلم ہے میں پروفیسر گروس کے منقولہ کہ

کردار بعض ادنی حیوانات کی انکی تمام جمہلت ہی سے متعین ہوتی ہے۔ اگرچہ تجربہ سے انہیں فی الجملہ تغیر ہوتا ہے مگر بہت ہی کم۔ انکا اور اک جذبہ اور فعل کی ایک مخصوص اور متعین صورت ہوتی ہے جب کبھی جمہلت کو تحریک ہوتی ہے۔ یعنی جب کسی خاص شے کی موجودگی جانور کی مخصوص عضوی حالت کے مطابق واقع ہوتی ہے۔ اعلیٰ درجہ کی پیچیدگی ذہنی طریق کی جکو یہ جانور حاصل کر لیتا ہے وہ ایک کش مکش ہے درمیان متقابل رجحانوں کے جکو وقت واحد میں تحریک ہوئی ہے جمہلت کے تصور کی روشنی میں ایسے کردار کا فہم مقابلہ آسان ہے۔ یہ کہ جمہلت پیدائشی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ پلٹ کے کہتا ہوں کہ جمہلی فعل کی کوئی تعریف جس میں اسکی نفسی حیثیت پر اسرار نہ کیا جائے عمل کے لئے بیکار ہے بلکہ بیکار سے کچھ بڑھی ہوئی ہے۔ اسلئے کہ وہ گمراہ کن ہے۔ کیونکہ اگر جمہلی طریق کی نفسی حیثیت سے غفلت کریں تو انسانی ذہن کی کمیں میں اور شخصی اور معاشری اطوار کے استقرار میں جمہلت جو کام کرتی ہے وہ بوجھ سبک گئے اور انکے اثر کا انسانوں کی معاشری زندگی میں سب پر غالب ہونا آسکے اس کا قائل کرنا جمہلت ہی پر موقوف ہے اس سے بھی جمہلت کا سمجھ لینا بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

جمہلت کی تعریف میں جو اد پر تجربہ ہوئی ہے اس میں شل اور تعریفات کے اس بات پر امر انہیں کیا گیا ہے کہ جمہلی کام وہ ہے جکا حد و درجہ غیر تجربہ سابق کے ہوتا ہے کیونکہ جب پہلے پہل کسی جمہلت سے کوئی جانور کام لیتا ہے تو فعل کا حد و درجہ غیر تجربہ سابق کے ہوتا ہے۔ اور جمہلی کام بعد ہیئت سے تجربہ حاصل ہونے کی بھی جمہلی ہی رہتا ہے۔ گھوٹلے کا بنانا یا چڑیوں کا اپنے وطن سے دور چلے جانا جمہلت کو نہیں چھوڑتا اگرچہ یہ کام سال بسال ہونا رہتا ہے ہاں تجربہ کے حامل ہونے سے ترقی ہو سکتی ہے میرا کہ اعلیٰ درجہ کے جانور و غیر ملاحظہ ہوتا ہے اور پاری تعریف شل اور تعریفات کے اس پر مصر ہے کہ جمہلی کام بغیر آگاہی، اہم کار کے ہوا کرتا ہے یعنی وہ انجام جو اسکے صدر و کربا باعث ہوا ہے۔ کیونکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے اور ادنی درجے کے جانور و غیر اکثر ایسا ہی ہوتا ہے سچے جانوروں کے ایسا ہی کرتے ہیں۔ مگر اعلیٰ درجے کے جانوروں میں انجام کا تصور کو کیسا ہی عمل جو جمہلی کام کے ساتھ رہتا ہے۔ مثلاً کتے جسے اکثر شکار کا تقاب کیلئے اس کام کو ہم جمہلی ہی سمجھ سکتے ہیں اگرچہ اس میں شکل شبہ ہو سکتا ہے کہ بعد ہیئت سے جانوروں کے شکار کرنے کے جانور کو اپنے اس کردار کا انجام معلوم رہتا ہے۔ مص

نفسی طبعی میلان رکھتی ہے۔ اگرچہ اس میں شبہ ہے کہ آیا کسی جانور کی کردار کا محض جبلت سے تعین ہوتا ہے جس میں تجربہ تغیر نہیں پیدا کرتا۔ مگر یہ صاف ہے کہ سب اعلیٰ درجہ کے جانور اپنے جملی فعل کو بہت کچھ حالات کے موافق بنا لیتے ہیں۔ اور ہر انسانی ذہن کے دومان تکمیل میں ایک مدت صرف ہوتی ہے جملی طریق کا پیچ و خم بڑھتے بڑھتے انتہا کی پیچیدگی حاصل کر لیتا ہے۔ ایسی ہی پیچیدگی ہے جس سے فریب زمانہ تک مشابہت انسانی اور غیر انسانی طریق جبلت کی مبہم رہی۔ یہ پیچیدگیاں جملی طریقوں کی چار قسموں میں منقسم ہیں جنکو ہم آگے بیان کرتے ہیں۔

(۱) جملی رد عمل کا آغاز نہ صرف اشارہ محرک کے ادراک سے ہوتا ہے جن سے پیدا ہونے والی میلان کو حرکت ہوتی ہے بلکہ ان اشارے کے تصور اور ادراک سے لحد و حدیقتوں کی اشارے کے ادراک سے بھی ہوتا ہے۔

(۲) مدنی حرکات جن میں جبلت کا ظہور ہوتا ہے ان میں تغیرات اور پیچیدگیاں انم درجہ کی پیدا ہو جاتی ہیں۔

(۳) بسبب ان تصورات کی پیچیدگی کے جن میں انسانی جبلت کا ظہور ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ چند جبلتوں کو ایک ساتھ متحرک ہوتی ہے جبکہ چند طریق مختلف درجوں کے ربط کی وجہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے ہیں۔

(۴) جملی رجحانوں کا کم و بیش ایک نظام قائم ہو جاتا ہے خاص اشیاء یا تصورات کے تعلق سے۔

پہلے دو طریقوں کی پیچیدگی جملی کردار کی ہم کو عقلی طریقوں کی نفسیات میں دوز تک پہنچانے کی جبر نفسیات کے متنوں میں بحث ہے۔ ہمارے لئے یہ کافی ہے کہ اس باب میں چند ابتدائی اہم امور کا بیان کر دیا جائے۔ تیسری اور چوتھی پیچیدگیوں پر اگلے بابوں میں طوالاتی بحث ہوگی۔ کیونکہ انکی توضیح کی بہت ضرورت ہے۔

جملی افعال کی پیچیدگیوں کے سمجھنے کے لئے چاہئے کہ خود جبلت کی ہنایت بار یک تحلیل کیا جائے۔ پہلے کہا گیا تھا کہ جملی طریق کی تین مشینیں ہیں

ذہن انسانی کی تینوں حیثیتوں کے مطابق شعوری و شوقی و طلبی پس یہ ایشی نفسی لمبی میلان جو کہ ایک جبلت ہے اس کے باب میں یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ اس کے تین حصے اسی کے مطابق ہیں ایک داخلی دوسرے مرکزی تیسرے خارجی یا محرک جز جس کی فعلیتیں شعوری شوقی اور طلبی آہستہ بہ ترتیب مجموعی جبلتی طریق کے ہیں۔ داخلی یا قبول کرنے والا جز مجموع میلان کا کوئی منظم گروہ اعصابی عناصر کا ہے یا اعصابیہ جو کہ موضوع ہے قبول کرنے کے لئے اور تصرف رکھتا ہے ان صدمات پر جن کا آغاز آلہ حس میں بذریعہ یہ ایشی معروض جبلت کے ہوتا ہے۔ اس کی ساخت اور فعلیتیں نفسی لمبی طریق کے ظروف کو معین کرتی ہیں۔ داخلی جز کی تحریک میلان کے مرکزی حصہ پر عملیتی ہے۔ اس حصہ کی ساخت سے خصوصیت کے ساتھ اعصابی صدمات (تحریک) کی تقسیم کا تین ہوتا ہے وہ صدمات جو اعضائے رئیسہ کے عمل میں تغیر پیدا کرنے کے لئے نزول کرتے ہیں۔ یعنی دل پھیڑے ظروف خون غذائے وغیرہ جو اس لئے مطلوب ہیں کہ جبلتی افعال نہایت موثر طور سے انجام یاب ہیں۔ اعصابی فعلیتیں اس حصہ مرکزی کی شوقی یا طلبی حیثیت سے مناسبت رکھتی ہیں یا یہ مجموعی نفسی طریق کی ہیئت ہے۔ تحریک باہر جان بوالی یا محرک جز کی مرکزی حصہ کی راہ سے پہنچتی ہے۔ اس کی ساخت سے صدمات کی تقسیم کا تعین ہوتا ہے۔ جو کہ عضلات پر تقسیم ہوتے ہیں وہ عضلات جو قافی نظام کے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے جبلتی کام انجام پاتا ہے اور اس کی اعصابی فعلیتیں نفس طریق کے طلبی عنصر سے مناسبت رکھتے ہیں جس کی تاثیر کے محسوس ہونے پر کام چلتا ہے۔

پس (۱) آفرنٹ (۲) یا قبول کرنے والا جز اور (۳) آفرنٹ (یا محرک جز متغیر ہونے کی

۱۔ غالباً یہ مرکزی شوقی حصے جبلتی میلانات کے قاعدہ و مانع کے غدہ میں جاگزیں ہیں۔ گیمبو کی ایک تصنیف سے اس رائے کے موافق شہادت کو بہت قوت پہنچی (آرچوٹا لینی دی بائیالوجی مطبوعہ ۱۹۰۶ء) ۳۴

۲۔ آفرنٹ وہ اعصاب جو احساس کو نظام اعصابی کے مرکوز میں بیجا تے ہیں انکو مدخل کہتے ہیں۔

۳۔ آفرنٹ وہ اعصاب جو نظام اعصابی کے مرکوز سے باہر کی طرف پیغام کو پہنچاتے ہیں انکو مخرج کہتے ہیں ۱۲ م

استعد اور کھتے ہیں ایک دوسرے سے جداگانہ اور مرکز سے بھی علیحدہ جو تغیرات کسی ذی حیات کے دوران حیات میں ہو ا کرتے ہیں۔ جبکہ مرکزی حصہ مدت الحیات اپنی غیر متغیر اصلیت پر جار رہتا ہے میلان کے لب ہونے کی حیثیت سے۔ اسی سے انسان میں کجی سمجھ اور تا حول کی موافقت سب سے بڑھی ہوئی ہے۔ مدخل اور مخرج ہر جبلی میلان کے متغیر تغیرات کی صلاحیت رکھتے ہیں جبکہ مرکزی حصہ سہال خود باقی رہتا ہے۔ یعنی شعوری طریقوں سے (جسکے واسطے سے کوئی جبلی عمل شروع ہو سکتا ہے) بہت پیمیدگی اور گونا گونی ظاہر ہوتی ہے اور واقعی بدنی حرکات جس سے جبلی طریق اپنے انجام کو پہنچتا ہے اس میں ایک غیر محدود وسعت کے ساتھ پیمیدگی ہو سکتی ہے۔ در حالیکہ جذبی تحریک مع میلان کے مرکزی حصہ کی مع اعصابی فیلیٹوں کے ایسا حصہ مجموعی جبلی طریق کا ہے جو اپنی نوعی جبلت پر قائم رہتا ہے اور تمام اشخاص میں اور جملہ موقعوں پر جن میں جبلت کو تحریک ہوتی ہے شریک ہے۔ اسی سبب سے مصنفین نے جانوروں کے جبلی افعال سے علیحدہ بحث کی ہے اور انسان کے جذبات سے علیحدہ۔ اسلئے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں صفیں ذہنی طریق کی جدا جدا ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ ہر قسم جذبی تحریک کی ایک دائمی علامت اور نہایت مستقل ہئیت کسی جبلی طریق کی ہے۔

اب ہم اختصار کے ساتھ ان خاص مسئلوں پر بحث کریں گے جس سے جبلی میلان میں تغیر ہو سکتا ہے اسکی مدخل یا قبول کرنے والی جہت میں۔ اور سہولت توجیع کی غرض سے ہم ایک جزئی جبلت پر غور کریں گے یعنی جبلت خوف یا فرار کرنے کی۔ یہ نہایت قوی اور حیوانی عالم میں وسعت کے ساتھ پھیلی ہوئی جبلتوں سے ایک ہے۔ انسان میں اور دوسرے اکثر حیوانات میں اس جبلت کی تحریک اچانک شور و غل سے ہو سکتی ہے۔ اس سے کچھ غرض نہیں کہ ایسے شور و غل کے ساتھ کسی خطرہ کا تجربہ بھی ہوا ہے یا نہیں۔ پس ہم کو سمجھ لینا چاہئے کہ مدخل راستہ یا ان رہتوں سے ایک اس پیدائشی میلان کی ساخت میں ایک نظام سمعی اعصابی ریشوں کا شامل ہے جسکو آہ سماعت کے حسی اعصاب سے اتصال ہے۔ یہ اندرونی راستہ اس پیدائشی میلان کا بہت کم نوعی خصوصیت رکھتا ہے کیونکہ ہر شور و غل کی آواز سے

اسکو تحریک ہو سکتی ہے اسکی نوعیت میں تجربہ سے ایک تبدیلی ہو سکتی ہے۔ جب متعدد مرتبہ ایسے کسی قسم کے شور کا تجربہ ہوتا ہے اور خطرہ کا وقوع اسکے ساتھ یا بعد نہیں ہوتا تو اکثر حیوانات اس سے بے انتہائی کرنے لگتے ہیں۔ اب اس شور سے اونکی خوف کی جبلت متاثر نہیں ہوتی۔ اب وہ اس آواز کو اور آوازوں سے تمیز کر لیتے ہیں۔ اس سے ضمنا مفہوم ہوتا ہے کہ دائمی میلان جبلت کے اندرونی راستہ کا زیادہ خصوصیت پیدا کر چکا ہے۔

زیادہ اہم ایک اور خاص طریقہ ہے جس سے جبلت میں تغیر ہوتا ہے اسکے مدخلی باشعوری جانب میں۔ ان چیزوں پر غور کرو جو کسی ویران جزیرہ میں رہتی ہوں جب آدمی پہلے پہل نمودار ہوتا ہے تو انکو وحشت نہیں ہوتی۔ آدمی کو دیکھ کے خوف ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ انکی جبلت میں خوف داخل نہیں ہے بلکہ آدمی کو دیکھ کے تشکیب پر جو ارتسام ہوتا ہے اس کے اندر پہنچانے کا راستہ اس مقصد سے درست نہیں ہوا ہے اس نے مطلوبہ خصوصیت نہیں حاصل کی ہے لیکن آدمی وہاں پہنچ کے شکار میں مصروف ہو جاتے ہیں اور بخوشی ہی مدت میں آدمی کے دیکھنے سے چیزوں کی جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور وہ آدمی کو دیکھ کے اڑ جاتی ہیں۔ ہم جبلت کی اس تبدیلی کو کیا سمجھیں کیا یہ تبدیلی تجربہ سے ہوتی ہے؟ کیا ہم کہیں کہ چیزیاں مشاہدہ کرتی ہیں ایک موقع پر یا چند موقعوں پر کہ آدمی کے پیچھے ہی انہیں سے ایک زمین پر گر پڑتی ہے اور متنازعی ہو کے پیچھے لگتی ہے۔ کیا وہ استدلال کرتی ہیں کہ آدمی نے اسکو زخمی کیا اور ممکن ہے کہ انکو پھر زخمی کرے یا ضرر پہنچائے لہذا اسکو (چڑا کو) آئندہ اُنسے (آدمیوں سے) بچنا چاہئے؟ کوئی ماہر نفسیات اب واقعات کی اس تشبیہی ترجمانی کو قبول نہ کرے گا۔

۱۔ ہم ریل کی کھڑکی سے اکثر وحشی جانوروں کو دیکھتے ہیں جو ریل کی آواز کے عادی ہو گئے ہیں اور بے خوف چرتے رہتے ہیں ۱۲ م
۲۔ تشبیہی ترجمانی سے مراد آدمیوں کے افعال پر چیزوں کے افعال کو قیاس کرنا جس طرح آدمیوں کے افعال پر خدا تعالیٰ کے احکام کا قیاس کرتے ہیں ۱۳ م

اگر وحشی آدمیوں کے افعال کا بیان ہوتا یا کمیا، اور منطقین کی کسی جماعت کا تو بھی یہ توجیہ غلط ہوتی یعنی کردار کی تبدیلی کو خالص عقلی طریق کی طرف منسوب کرنا۔ پس ہم کیا یہ کہیں کہ اچانک بندوق کے چلنے کی آواز کا ہونا جس سے خوف کی جبلت کو تحریک ہوتی ہے اور اس آواز کے اور اک کے ساتھ ہی ہمیشہ آدمی کی صورت نظر آتی ہے۔ یہ تصور (آدمی کی صورت کا ارتسام آنکھ پر) آواز کے ساتھ ہی ہوتا ہے اس لئے دونوں میں تلازم ہو گیا ہے۔ کیا اس طرح کہ جب آدمی کی شکل نظر آتی ہے تو بندوق کی آواز کی ممالکات ہوتی ہے مدخل اعصابی راستہ سے پیدا ہونے والی نظام کلیہ ہائے عصبی کے پیغام پہنچتا ہے اور اس سے جبلت کو تحریک ہوتی ہے؟ یہ توجیہ بہ نسبت پہلی توجیہ کے حقیقت سے قریب تر ہے ایسی ہی کچھ توجیہ اکثر ماہرین نفیات نے پیش کی ہے اور جہور نے اسکو تسلیم کر لیا ہے۔ اس تسلیم کر لینے میں یہ مقدمہ شامل ہے کہ ہر جانور کو استحضار اشیاء کی قوت حاصل ہے جو حسی حضور سے بے نیاز ہے اور تجربہ سے جلی کردار میں یہ تغیر واقع ہوتا ہے۔ یعنی ہر جانور ماوراء ان جانوروں کے جو بہت ہی ادنیٰ درجہ رکھتے ہیں۔ حالانکہ اس امر کے باور کرنے کے عمدہ وجوہ موجود ہیں کہ صرف انسان اور اعلیٰ درجہ کے جانوروں کو یہ قوت حاصل ہے۔ لہذا ہم کو کوئی سادہ تر توجیہ درکار ہے جس سے واقعات کی ترجمانی ہو سکے اور اسکی تلاش کے لئے دور نہیں جانا پڑے گا۔ ہم تجویز کرتے ہیں کہ بصری احضار انسانی شکل کا تہ کرار خوف کی جبلت کی تحریک کے ساتھ ہی ساتھ وقوع ہوا ہے۔ وہ تحریک جو بندوق کی آواز سے ہوتی ہے لہذا اس جبلت نے بلا واسطہ روح عمل کی تحریک کی قوت حاصل کر لی ہے وہ روح جو اس جبلت کے لئے مخصوص ہے نہ یہ کہ بلا واسطہ آواز کی ممالکات سے روح عمل کا وقوع ہو۔ مثلاً ہم یہ تجویز کر سکتے ہیں کہ تجربہ کی تکرار کے بعد آدمی کی شکل کا نظر آنا ہی تحریک جبلت کا بلا واسطہ باعث ہوتا ہے صرف اپنی شوقی اور بلحی حیثیت میں۔ یا جب اصطلاح عنویات ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بصری میلان جسکو شکلیہ کے ارتسام سے تعلق ہے وہ ارتسام جو آدمی کی شکل کے دیکھنے سے ہوتا ہے

مثلاً یہی توجیہ شفیق نے اپنی تصنیف میں تجویز کی ہے۔ جو اس عمدہ کتاب کی قد کو کم کر دیتی ہے ۱۷ م
معلوم ہوا کہ مصنف کتاب زیر ترجمہ کو یہ توجیہ بھی پتہ نہیں ہے ۱۷ م

اسکو بلا واسطہ اتصال یا لزوم مرکزی اور مخرجی حصوں سے جلی میلان کے ہو جاتا ہے اور اس تجربہ کی تکرار سے ایک جدید مدخلی راستہ اندر آنے کا حاصل کر لیتا ہے جس راستہ سے براہ مستقیم بغیر دخل پیدا نہیں ہونے والی راستہ کے اسکو تحریک ہو جاتی ہے۔

میسر کے نزدیک یہ تیسری توجیہ بہ نسبت پہلی دو کے اور بھی قریب حقیقت کے ہے۔ اولاً ایسی اضافی بے نیازی جلی میلان کے مدخلی حصہ کی تسلیم کرنا جو اس توجیہ میں داخل ہے اسلئے درست ہے کہ اکثر جبلتوں کو جنکا خاص جو اس پر اثر ہے انکو مختلف اشیاء سے تحریک ہوتی ہے قبل اسکے کہ ان اشیاء کا تجربہ حاصل ہو۔ خوف کی جبلت منجملہ اور جبلتوں کے اس اعتبار سے زیادہ تر قابل لحاظ ہے کیونکہ اکثر جانوروں میں مخصوص ارتسامات بصر اور بواور آواز اور جملہ بلند آوازوں سے (شاید ہر تکلیف وہ حسی ارتسام سے) ان جملہ ارتساموں سے جذبی ظہورات یا بدنی حرکات کو جو اس جبلت سے مخصوص ہیں تحریک ہوتی ہے۔ پس ہم یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ یہ جبلت چند تیسری منظم اندرونی راہیں رکھتی ہے انہیں سے ہر مرکزی اور نیز بیرونی پیغام رسانی کے نظام میں تحریک ممکن ہے بغیر اس کے کہ حیوان زیر بحث کی اور مدخلی راہیں اس کے ساتھ شامل ہوں۔

لیکن بہترین شہادت تیسری توجیہ کی تائید میں وہ ہے کہ جو ہم کو خود اپنے ذاتی جذبی تحریک کے مشاہدہ پر غور کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ جب ہم کو کوئی ضرر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو خوف کرنا آ جاتا ہے۔ یا غصہ ہونا ہم ان چیزوں سے ڈرنے لگتے ہیں یا ان کو دیکھ لے کر ہم ہوتے ہیں جن پر ہم کو ضرر پہنچنے سے پہلے کچھ بھی توجہ نہ تھی۔ جب ضرر پہنچ جاتا ہے تو ہم کو جذبی تحریک کا تجربہ ہوتا ہے اور اس سے فرار کرنے یا اس پر حملہ کرنے کی تحریک پیدا ہوتی ہے اور ان جذبی حالتوں کے جو ظروقات ہیں وہ ہم اپنی ذات میں مشاہدہ کرتے ہیں بغیر اس کے کہ سابق میں جو ضرر ہم کو پہنچا ہے اسکی مائیت اور موقعہ کو ہم ذہن میں حاضر کریں۔ لیکن اگر ضرر کے تصور کی مماکات اس شخص یا جانور یا چیز (سے جس سے ضرر پہنچا تھا) کے ادراک یا تصور ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ مماکات اس تصور کی جبلت کو دوبارہ تحریک پذیر ہونے میں کوئی ضروری مرحلہ نہیں ہے اس طرح سے کہ جب تک مماکات ہو وہ جلی رد عمل

ایسے شوقی اور طلبی حیثیت میں اس محاکات پر موقوف نہیں ہے۔ کیونکہ اس ضرر رساں شغف یا جانور یا چیز کا بصری ارتسام ہی سرکڑی اور بیرونی پیغام رسانی کے پیدا شدہ میلان میں تحریک کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طریق سے ہمارے جذبی اور طلبی رجحانات ان چیزوں سے تلازم پیدا کر لیتے ہیں جن پر سابق میں ہم کو کچھ اتفاقات نہ تھے۔ ضرور نہیں ہے کہ سابق کے تجربہ کی محاکات ہو بلکہ اکثر ایسی حالتوں میں پہلا واقعہ یاد کرنے سے بھی یاد نہیں آتا۔

ایسا کتاب جدید اور ان کی اندرونی راہوں کا ذریعہ جلی میلان کے اصول تلازم کا تابع ہے۔ اور یہ تلازم جو کہ وقتی اتصال کے سبب سے ہوتا ہے کثرت سے جملہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں کو اس کا اتفاق ہوتا ہے اور یہ خاص طریقہ آنکے تجربہ سے مستفید ہونے کا ہے اور اسی سے وہ ماحول کے موافق اپنی کردار کو بنالینا سیکھتے ہیں۔ اس طرح وہ گونا گوں اشیاء ماحول کے ساتھ موافقت پیدا کر لیتے ہیں اگر صرف خالص میلان ہی پر انکشاف کیا جائے تو نسبتاً اس قدر وسیع صلاحیت نہ پیدا ہو۔ آدمی کو اور کبھی زیادہ کثرت سے اس کا اتفاق ہوتا ہے اور انکی حالت میں اور کبھی پیدائش پیدا ہوتی ہیں انکا جرحی احضار میں صلاحیت جذبی اور طلبی میلان کے تحریک کی ہے مستحضر ہو سکتا ہے یا تصور میں اسکی محاکات ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ استحضار کا عصبی قاعدہ تقریباً وہی ہوتا ہے جو کہ احضار کا ہوتا ہے تو آنکے استحضار میں بخوبی ویسی ہی صلاحیت موجود ہے جیسی آنکے احضار میں ہوتی ہے دونوں سے یکساں جذبی اور طلبی تحریک پیدا ہوتی ہے اور چونکہ ہر عقلی طریق عمل سے وہ ذہن میں حاضر ہو سکتا ہے یہ سلسلہ نسبتاً لازمی محاکات سے شروع ہو کر نہایت نازک طریقہ تصدیق و استدلال تک چلتا ہے لہذا ہر ایک جلی میلان کی تحریک کے لئے ایک ایسے انسان میں جبکی ذہنی تکمیل ہو چکی ہے متعدد طریقے ممکن ہیں۔

مثلاً اس طریق سے کوئی خاص بوداگانے کی گھن بآواز یا کوئی فقرہ یا چٹکا اٹانے تقریریں یا کسی کے ناز و ننگ و گفتار کی شوقی یا کوئی خاص آمیزش رنگوں کی یاد دہنی کی مدد کی نظر میں ممکن ہے کہ کسی شوقی میلان کو تحریک بخشنے ہم اس شدید جذبی حالت میں کوہو جاتے ہیں اگرچہ ہم اس حالت کا کوئی کافی سبب نہیں بتا سکتے ۱۲۔

ایک دوسرا اصول اور بھی ہے جس سے ان اشیاء کے ماوراجو پیدا ہونے سے منع ہوتا ہے۔ جہلت کے میں اور اشیاء سے بھی مرکزی اور بیرونی پیغام رسانی کے نظام میں تحریک پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس طریقہ مہاکات کے مشابہ ہے جس کو مائل سے مائل کی مہاکات کہتے ہیں۔ ایسی کوئی چیز یا کوئی حسی ارتسام جو کسی جبلی محرک کے مشابہ ہے اس سے بھی پڑی ہی تحریک ممکن ہے جو اصلی محرک سے ہوتی ہے۔ اگرچہ اس دوسرے محرک کی نوعیت اصلی محرک سے جداگانہ ہو ایک عمدہ مثال اس کی گھوڑے کا سمجھنا ایک کوٹ سے جو راستہ میں پڑا ہو۔ اصلی محرک کا باعث کسی شکاری جانور کا دبی لگا کے بیٹھنا ہے کوٹ خاصی مشابہت رکھتا ہے دبی لگانے والے جانور سے۔ اصل جہلت یہ چاہتی ہے کہ ایسے موقع سے جلد سے جلد فرار کیا جائے۔ اس مثال سے اس عمل کی ایک سادہ صورت ملتی ہے انسان میں اس کا عمل نہایت ہی باریک ہے اور دور تک پہنچتا ہے۔ نہایت نازک مشابہتوں کی صورت میں بھی مشبہ سے وہی تحریک ہوتی ہے جو کہ مشبہ بہ سے اصل فطرت میں متعلق ہے۔ جذبی حالت کو بھی تحریک ہوتی ہے اور وہ افقہ جو اصل جہلت میں مشبہ بہ سے ممکن ہے مشبہ سے بھی ویسا ہی ہوتا ہے۔ اور اس کے وقوع کے لئے ضرور نہیں ہے۔ وہ شخص جس کی جہلت متحرک ہوئی ہے اس کو مشابہت مفصلاً مفہوم ہوا ایک خفیف اجالی مشابہت کا شعور کفایت کرتا ہے اگرچہ اکثر حالتوں میں مشابہت کا کماحقہ شعور ہوتا ہے۔ اس اصول کی ہمت انسانی ذہن میں مشابہت کے نازک عمل ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ واقعہ بھی کہ اتصال وقتی کے عمل سے جس کا بیان اس سے پیشتر بھی ہو چکا ہے نقد اور ان اشیاء کی جو براہ مستقیم کسی جہلت کی تحریک کی صلاحیت رکھتے ہیں بہت گزیر ہو جاتا ہے اور ہر ایک ایسی شے ایک بنیاد عمل مشابہت کے کام کرنے کے لئے ہو جاتی ہے۔ مقصود بیان کا یہ ہے کہ ہر شے جو بواسطہ وقتی اتصال کے کسی جہلت کی مرکزی اور بیرونی پیغام رسانی کو تحریک دینے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ جو چیزیں اس چیز سے مشابہت رکھتی ہیں ان کو بھی یہی قوت حاصل ہو جاتی ہے دونوں اصولوں کے ایک ساتھ کام کرنے کی مثال نہایت سادہ دیکھا جاسکتی ہے مثلاً کوئی بچہ ایک بار کسی شخص کی خاص شکل و صورت یا درشت کردار ہی یا خاص طرز کے لباس سے سہم جائے۔ اس کے بعد نہ صرف اور اک یا

تصور اس شخص کا خوف کا باعث ہوگا بلکہ کوئی شخص جس کی صورت یا لباس اسکے مشابہ ہو بلا تصور پہلے موقعہ خوف کے یا اس شخص کے خیال کے جس سے اولاً خوف زدہ ہوا تھا۔ حرکات بدنی کے تغیر کے اعتبار سے جن حرکتوں کے ذریعہ سے جبلی ذہنی طریق عمل کو اپنا مقصد حاصل ہوتا ہے یا حاصل ہونی کی کوشش ہوتی انسان اور جانوروں پر فضیلت رکھتا ہے۔ اور اس عمل کا درجہ شعوری جزر عمل سے کہیں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ کیونکہ جانور ایسی ہی پیچ در پیچ حرکات کا اکتساب کرتے ہیں اور انکو کام میں لاتے ہیں جو انکے جبلی میلان کے لئے مخصوص ہیں یا فقرات ظہر میں انکی شرکت سے کام کرنے کا مواد موجود ہے۔ دوسری صورت میں غیر ممکن ہے کہ ایسے حرکات کا اکتساب ہو یا وہ کام میں لائی جائیں یہ بات ایسے ہونیار جانور کے باب میں بھی درست ہے جیسے پاؤں گھریلو کتا۔ اکثر جانور مدت کی تعلیم کے بعد بعض پیچ در پیچ حرکات سیکھ لیتے ہیں۔ کتا پچھلے پیروں کو ٹپکے ہوئے چلتا۔ یا بلی بیٹھنا سیکھتی ہے۔ لیکن وہ تعجب جو ہم کو ایک سرس کے گھونٹے کو ایک ٹپ پر کھڑے ہوا دیکھ کے یا کتے کو ناحیے دیکھ کے ہوتا ہے اس سے ثابت ہے کہ جانور کس قدر سختی کے ساتھ اپنی جبلت کی متابعت کرتے ہیں انکے حرکات اسی حد تک محدود ہیں جس حد تک پیچ در پیچ حرکات انکی جبلت میں ودیعت ہیں۔ اس حد سے آگے جانا تعجب کا موجب ہوتا ہے۔

انسانوں میں چند سادہ تر جبلتیں بہت ہی جلد پیدائش کے بعد پختہ ہو جاتی ہیں۔ اور اسی حرکات کا ظہور پیدائشی میلان کا ثبوت ہے۔ یہ حرکتیں مثل دو وہ پیسنے رونے رینگنے آنکھ چھپکانے یا صدمہ کو آتے دیکھ کے دب جانے کے ہیں۔ بہت سی انسانی جبلتیں مقابلہ تکمیل شخصی کے ساتھ ساتھ ایک مدت میں پختہ ہوتی ہیں۔ اسی اثناء میں عاقلانہ تصرف اور تقلیدی حرکات کی قوت کا اکتساب ہو جاتا ہے۔ لہذا انکی جبلت کے تحرکی رجحانات اپنی خالص فطری صورت میں بہت ہی کم ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ابتدا ہی سے انہیں تصرف ہونے لگتا ہے اور وہ متغیر ہو جاتی ہیں اور اکثر

شاید یہ کہنا زیادہ تر صیح ہو کہ مخلوق اپنی فرض ماحول کرنی کی کوشش کرتا ہے اس جبلت کے اضطراری پختہ سے جبلت کو تحریک ہوتی ہو۔ اگر انکی صرف ہو جائے تو جائز ہے کہ اس نقل طرز عبارت کی نگاہ سے احوال ہو

و بادی جاتی ہیں۔ دھڑ اور اعضاء و جوارح کی اکثر حرکات کی صورت ہوتی ہے۔ اس حالیکہ
 تاہم یہ حرکات جملہ ذارون مفید و لزمی حرکات کہتا ہے جیسے وہ حرکتیں جو چہرے کے
 عضلات کے انقباض سے ہوتی ہیں۔ ایسی حرکات بر عادتاً تصرف کم تر ہوتا ہے سوا
 اشخاص نہلہائے خاص یا مالک خاص کے جنہیں رواج نے بشرہ کی حرکات کو دبانے کا
 حکم دیا ہے۔ ایک مثال سے جو اصول اس میں شامل ہے وہ ظاہر ہو سکتا ہے۔ مثلاً
 کسی شخص نے بڑھی کے آثار جو بشرے سے ظاہر ہوں انکا دبانا سیکھ لیا ہے۔ یا امت
 زنی کا فن سیکھنے میں یہ سیکھا ہو کہ ایسے حرکات کو دیا جانا چاہئے جن سے جہلت کی
 غرض بخوبی حاصل ہو یا کسی نے بجائے آنے اسی کا استعمال قرار دیا۔ جہلت کی تحریک
 کے وقت ناکا ہاتھ بجائے اسکے کہ حریف پر اٹھے شمشیر کے قبضہ یا تو سدان پر پڑے
 لیکن زور زور سے دل کا دھڑکنا چہرہ کا سرخ ہو جانا سو نفس اور عمومی تقسیم
 خون کی بدن میں اعصاب کا کھینچنا اعضاء کے ریشہ کی جانب جہلت کی تحریک کے آثار
 ہیں اور جتنی قرار واد مرکوزی شوقی حصہ سے ہوتی ہے ان امور پر کسی کو اختیار ہوتا
 بھی ہے تو بہت ہی کم۔ لہذا باطن و عاقل انسان میں در حالیکہ یہ جہلت متحرک ہو سکتی ہے
 ایسے اشیاء اور ایسے موقع سے جی شرط پیدائشی میلان میں نہیں ہے اور جہلت کا ظہور
 بدنی حرکات میں ہو چکا وقوع بھی پیدائش سے متعین نہ ہو۔ یا یہ ظہور ایسی کسی قسم کی
 حرکات سے ہو ہی سکے اس وجہ سے کہ ارادہ کا تصرف قوی ہو تو اسکا غیر متغیر مرکزی حصہ
 اعضاء کے ریشہ میں تغیرات پیدا کرے گا اور اسکے ساتھ عموماً شعور کی جذبی حالت
 ہوگی غیر متغیر پیدائشی راحت کے موافق اور اعضاء کے ریشہ کی تبدیلیاں بشرہ کے آثار
 سے نمایاں ہوگی اگرچہ یہ آثار بہت ہی خفیف ہوں۔ لہذا بطور نتیجہ مضمون آثار و
 علامات غصہ کی جہلت کے نمودار ہوں گے جو بلحاظ اپنی خاص ہیئت کے ہر نسل اور ہر عہد
 کے انسانوں میں مشترک ہیں۔

انسان کی تمام جہلتیں ایسی ہی تغیرات کے ذریعہ ہیں اپنے مڈلی اور محرکی حصوں
 میں در حالیکہ او سکے مرکزی حصے غیر متغیر رہتے ہیں اور شعور کے انداز کا تعین کرتے
 ہیں اور اعضاء کے ریشہ کے مضمون تغیرات بھی اسی کے تابع ہیں جو جہلت کی تحریک
 سے تعلق رکھتے ہیں۔

مزید بر آں کہ طبی حیثیت نفسی طریق کی ہمیشہ اپنی منفرد صفت پر قائم رہتی ہے جو فعلیت کی تحریک کی موجب ہوتی ہے۔ اگرچہ جبلی فعلیت مقدار نصف سے متغیر ہو گئی ہو۔ اور اس محسوس تحریک کو جب اپنے انجام کا شعور ہو جا تا ہے اور صریح صورت رغبت یا نفرت کی اختیار کر لیتی ہے۔

کیا یہ جبلی تحریکیں ہی وہ دواعی ہیں جنہر انسان کا تعقل اور فعل موقوف ہے؟ تو صحیح لذت اور اتم کو کیا ہمیں جنکو اکثر ماہرین نفسیات عہد قدیم انسانی فعلیت کے دواعی سمجھتے تھے اس طرح کہ فعلیت انھیں پر موقوف ہے اور بس اور یہی معروضات اور ماحذر رغبت اور کراہت کے ہیں؟

اس سوال کے جواب میں کہنا چاہئے کہ اُس انسان میں جب تکسبل ہو چکی ہو ایک اور ہی قسم کے شیعہ افعال کے ہیں۔ یعنی وہ عادتیں جنکو خود اکتساب کیا ہو خواہ اُنکو تعقل سے عقل ہو خواہ فعل سے اکتسابی انداز فعلیت کا تکرار کے بعد مقدار ہو جا تا ہے اور جتنی زیادہ تکرار ہوگی اسقدر وہ عادت زیادہ قوی ہو جائیگی اور یہ بطور دہی یا شیعہ افعال کے اتنا ہی زیادہ کام کر لگی۔ چند عادات اس اعتبار سے مساوی خاص جبلتوں کے ہو جاتی ہیں اور عادتیں اُس معنی سے جبلتوں سے مشتق اور گویا اُن کے دوسرے مرتبہ پر ہیں۔ کیونکہ اگر جبلتیں نہ ہوتیں تو کوئی تعقل اور کسی فعل کا ظہور نہ ہوتا اور نہ اُنہیں سے کسی کی تکرار ہوتی۔ عادتیں جبلتوں کی خدمت کے لئے بنتی ہیں۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ لذت اور الم بذات خود شیعہ افعال نہیں ہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ غیر مستقیم افعال حرکات کے ماحذ ہیں۔ بلکہ وہ (لذت و الم) جبلی طرُق عمل میں تغیر پیدا کرتے ہیں۔ انوشی کا جہان قائم رکھنے کا ہے اور ہر طرُق عمل کو

۱۔ اکتسابی عادات مثلاً حقہ پینے کی عادت یا لے دار ہونا جنکو گوئے درزش سے اکتساب کرتے ہیں یہ ضرورتاً جنکو شاعر بہت مشتق کے بعد حاصل کرتا ہے ۱۲ م
۲۔ ایک مشہور مثل ہے العادۃ کا بطیقة الثانیۃ۔ عادت مثل دوسری طبیعت کے ہے انگریزی میں بھی اس کے مثل موجود ہے کہ عادت دوسری پنجر ہے ۱۳ م

طول دیتی ہے۔ اہم کار حجام قطع کر دینے کا ہے۔ انکی تحریض اور ہدایت سے وہ تعمیرات اور درستگیاں جبلی حرکات بدن کی پیدا ہوتی ہیں جن پر ہم اس سے پہلے غور کر چکے ہیں۔

پس ہم کہہ سکتے ہیں کہ براہ مستقیم یا بالواسطہ جبلتیں محرک اول تمام انسانی فعلیت کی ہیں۔ بذریعہ طبعی یا تحرکی (تصادمی) قوت کسی جبلت کے (یا کسی عادت کی جو کسی جبلت سے مشتق ہے) ہر سلسلہ خیالات خواہ وہ ظاہر اکتنا ہی سرور و بغیر جوش کے ہوا اپنے انجام تک پہنچایا جاتا ہے اور ہر بدنی فعلیت کا آغاز ہوتا ہے اور وہ قائم رکھی جاتی ہے۔ جبلی (تصادم) تحریک سے ہر فعلیت کے انجام کا تعین ہوتا ہے اور یہی تحریک آگے بڑھانے والی قوت ہے جسے ذریعہ سے تمام ذہنی فعلیتیں قائم رہتی ہیں۔ اور تمام پیچیدہ عقلی اجتماع آلات تکمیل شدہ ذہن کے لئے ایک واسطہ ہے اس انجام کے حاصل کرنے کا۔ یعنی ایک آلہ ہے جس سے جبلتیں اپنی نشئی چاہتی ہیں اور لذت و اہم جبلتوں کو واسطوں کے انتخاب میں رہنمائی کرتے ہیں۔

اگر تم یہ جلی میلان مع اسکی قوی تصادمی قوت کے جدا کر لو تو نظام آلی (بدن) پھر کسی قسم کی فعلیت کے قابل نہ رہے گا۔ وہ مثل ایسی گٹھی کے ہو جائیگا جسکی کمائی جدا کر لی گئی یا ایک انجن جس کی آگ کو بجھا دیا ہے۔ یہی قوت تصادم وہ

رہی مسئلہ نے قوی نفسیات کے اتنی شدید مگر ہی اور اسکے ساتھ اور لغویات نہیں پیدا کئے جیسے اس مسئلہ نے کدلت اور اہم کل فعلیتوں کے ماخذ ہیں۔ اس سے زیادہ کیا لغویت ہوگی جیسے پرونیسٹین کا یہ مسئلہ کہ ماں کو بچہ کا پرورش کرنا اسکی چاہت اور اسکی پرورش کمال نہی اور احتیاط سے اور ماں کا ایشہ بچے کے حق میں اس خوشی کے سبب ہے جو ماں کو بچہ کو گو دو میں لینے اور اسکے بدن سے اپنے بدن کے ملنے سے ہوتی ہے؟ اس سے زیادہ کیا کھینچ جان ہوگی اور یکڑوں معمولی واقعات کے خلاف جو کہ ہر برٹ اسپنر کا مسئلہ ہے کہ جب غصہ کی جبلت کو کسی چیز سے تحریک ہوتی ہے تو اسکے ساتھ ہی وہ تمام تقورات خفیف طوع سے ایک عجیب اجتماع کے ساتھ پھر زندہ ہو جاتے ہیں جو پہلے کبھی بچہ مراں ہوئے تھے جب کہ ان اشیاء سے ہمہ ٹہر ہوئے ہوتی ہے یا جب وہ سامنے موجود ہوتے ہیں۔ جذبات و ارادہ۔ جن کی کتاب اموشن اینڈ ول۔ اسپنر کی کتاب

ذہنی قوتیں ہیں جو شخصی اور معاشرتی زندگی کو برقرار رکھتی ہیں اور انکو صورت بخشتی ہیں اور انھیں میں ہم کو مرکزی رمز زندگی اور عقل اور ارادہ کا ملنا ہے۔
 ابواب آیندہ سے (مجھکو امید ہے) کہ ان رایوں کی تصریح اور تائید ہوگی جو اس باب میں مختصراً اور کسی قدر بلا ثبوت تخمکی طریقہ سے بیان ہوئے ہیں۔

۱۔ مزید بحث مسئلہ اہمیت جملت ناظر کو چاہئے کہ کتاب رسالہ نفسیات برطانیہ کو ملاحظہ کرے جلد سوم جنہیں وہ مضامین شامل ہیں جو سمپوزیم کے لئے سرس سی ایس میرس ولایڈ مارکی وودس کار اور جی ہایف اسٹوٹ نے جملت اور عقل پر لکھے ہیں ۱۲ ام

باب سوم

انسان کی خاص جبلتیں اور اولیٰ جذبات

قبل اسکے کہ ہم پیچیدہ جذبات اور محرکات کے سمجھنے میں کوئی استوار ترقی کریں یعنی وہ قوتیں جو انسانوں اور انسانی اجتماعات کے خیالات اور افعال کی تہ میں ہیں ہم کو چاہئے کہ اولاً خاص انسانی جبلتوں میں اور جو جذبی اور طلبی رجحانات خصوصیت کے ساتھ اُن میں سے ہر ایک میں ہیں انھیں امتیاز کر لیں۔ یہ کام اس باب میں کیا گیا ہے۔ باب پنجم میں ہم بعض خاص پیچیدہ جذبات اور محرکات کی تحلیل کرنے کی کوشش کریں گے تاکہ یہ اظہار کریں کہ وہ مرکبات چند محدود ابتدائی جبلی رجحانات کے ہیں اور

یہ اکثر بیان ہوا ہے کہ جذبات سیلان رکھتے ہیں اور انکی تعریف نہیں ہو سکتی اور وہ ہمیشہ میلانی حالت میں رہتے ہیں اور نازک تفریقات کے ساتھ اسکا تجربہ ہوتا ہے جی کہ بے شمار صورتیں ہیں۔ اس حقیقت کو بطور محنت ملاحظہ میں آس دیکھنے کے کام میں لاسکتے ہیں جیسے یہ کوشش کی جاتی ہے کہ بے شمار اختلافات ہمارے تجربہ جذبی کے چند بیض جذبات میں تحلیل ہو سکتے ہیں۔ مگر ایسا اعراض براسطہ ہوگا۔ ہم ایک مثال رنگ کے احساسات میں پاتے ہیں۔ یہ مثال ایک تعلیمی قدر رکھتی ہے۔ رنگ کے احساسات میں مثل جذبات کے بے شمار اقسام ہیں۔ رنگ اگرچہ جدا جدا ہیں لیکن پھر ایک دوسرے کے ساتھ ایک غیر محسوس تدریج کے ساتھ مل جاتا ہے۔ یہ واقعہ ہم کو اس تجویز سے نہیں روکتا کہ ہم تمام نازک اقسام رنگ کے جذبات ابتدائی رنگوں سے مرکب سمجھیں۔ وہ سب باہمی امتزاج سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ کہ وہ سب رنگ بے شمار مختلف نسبتوں سے مرکب ہوئے ہیں۔ بے شمار مختلف مختلف رنگوں کی اور انکی نازک تدریج اور انکے باہمی تناسب سے ہم اسکے مجاز ہوئے کہ جذبات ابتدائی رنگوں سے اکو بنا ہو سکتے ہیں ہی حال جذبات کا ہے۔

بیشک اگرچہ جیسے لینگ کا قیاس ہر باب جذبات صحیح ہے تو ہر ابتدائی جذب ایک ابتدائی افعال شعور کا یا تجربے کے وسیلہ کا نہیں ہے بلکہ ایک طبعی عضو احساسات کے نظام کا ہے۔ لیکن اس صورت میں

اس باب کے مابعد کے ابواب میں اس جزو کتاب کے ہم اس طریقہ پر غور کریں گے جس سے وہ رجحان منظم ہوتے ہیں۔ پیچیدہ میلانات کے اندر جن سے وجدانیات پیدا ہوتے ہیں۔ پچھلے باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جبلی ذہنی طریق عمل جو کہ کسی جبلت کی تحریک کا نتیجہ ہوتا ہے اس میں ہمیشہ ایک شوقی حیثیت ہوتی ہے جسکی ماہیت مرکزی حصہ پر موقوف ہے جو کہ تینوں جبلی میلان کے حصوں میں سب سے زیادہ مستقل اور پائدار ہوتا ہے۔ بیطرہ جبلتوں میں یہ شوقی حیثیت جبلی طریق عمل کی زیادہ نمایاں نہیں ہوتی۔ اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسکی صفت ہر صورت میں مخصوص ہوتی ہے لیکن ہم ان صفات میں فوراً امتیاز نہیں کر سکتے اور نہ انکے خاص نام ہیں۔ لیکن خاص قوی جبلتوں کی صورت میں شوقی صفت ہر جبلی طریق عمل کی اور مجموعہ اعضائے رہیہ اور جسمانی تغیرات کا جن میں اسکا ظہور ہوتا ہے مخصوص اور تسمیہ ہیں۔ لفظ جذبہ (اموشن) عام بول چال میں شخص کے ساتھ نہیں بولا جاتا اور علمائے نفسیات نے اسکا کوئی معین مفہوم نہیں قرار دیا ہے لیکن تمام اصطلاحات نفسیات جو عام بول چال سے لئے جاتے ہیں انکے مفہوم میں کوئی تخصیص پیدا ہو جاتی ہے اور اسکی تعریف ٹھیک ٹھیک متعین ہو جاتی ہے تاکہ وہ علمی مقصد کیلئے مشتعل ہو سکیں۔ اور لفظ (اموشن) جذبہ کا استعمال اس محدود معنی میں جو سابقہ بیان ہو چکا ہے ان صفات میں استعمال کیا جائیگا۔ اگر یہ مصنفین نفسیات کا جو رجحان زمانہ موجودہ میں ہے میں اسی کے منطقی نتیجہ پر عمل کرنے کی پابندی کر دوں گا۔

پس ہر ایک جبلت کے لئے کسی خاص قسم کے محرک کی ضرورت ہے۔ یہ محرک ایک نوعی صورت اور خصوصیت اس جبلت کے لئے رکھتا ہے۔ اور جذبہ کی تحریک کسی خاص نوع یعنی شوقی حیثیت کسی ایک کی منجملہ خاص جبلتوں کے ابتدائی جذبہ کہا جاسکتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مفہوم ابتدائی جذبہ کا اور صحت اس بڑی لکچرہ جذبہ ایک استرجاع دیا زیادہ جذبات کا ہوتا ہے ان دونوں امور میں کوئی خرابی نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ (موافق اس قیاس کے) ابتدائی جذبہ کو ایک وسیعہ صفوی احساس اور جس کا ایک وسیعہ سمجھا جاتا ہے جو کہ مستقل رہتا ہے جسکی صفت ایک نوعیت خاص رکھتی ہے۔ انکی ماہیت قبل انسانی عہد میں متعین ہو چکی ہے۔ عمل ارتقا کے دوران میں یہ معنی جب انسان دنیا میں پیدا ہوا اعتقاد حیوانات میں جو انسان سے مقدم ہیں یہ جبلتیں بن چکی تھیں۔ یہ اس مسئلہ کی فرع ہے کہ انسان نہ پہلے عمل ارتقا اور حیوانات سے پیدا ہوا ہے۔ پہلے داروں کا نکلا ہوا ہے اور اب انھوں نے انکے نطفی ارتقا کے

یہ اصول حکومتوں نے اپنے مختصر رسالہ عضویاتی نفسیات میں بیان کیا تھا جب ہم پیچیدہ جذبات کی تحلیل اسکے اجزاء مفردہ میں کرنا چاہتے ہیں تو نہایت ہی مفید ثابت ہوتا ہے۔ بعض مصنفین اس اصول کی معرفت کے بہت قریب آجاتے ہیں لیکن ان میں سے چند یا کسی ایک نے بھی اسکو صاف صاف صاف صریح نہیں بیان کیا ہے۔ اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ انھوں نے اس اصول کو کتنی سلیبی طریقہ سے التزام کے ساتھ استعمال نہیں کیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ یہ اصول ایک ایسا مقدمہ ہے جس سے اس عمل میں راہنمائی ہوتی ہے۔ بلکہ چاہئے کہ ہم اس اصول پر خصوصیت کے ساتھ اعتماد کریں جب ہم ابتدائی جذبات کی تعریف کرنا چاہتے ہوں اور ان پیچیدہ گیوں سے جو ہمارے عینی جذباتی تجربوں میں ہے حجاب کو دور کر دیں۔ جب ہم کسی غلط کو عام بول چال سے لیکے علمی اصطلاح بناتے ہیں تو بغیر اس کے چارہ نہیں ہے کہ اسکے معنی میں کچھ نہ کچھ تصرف کیا جائے۔ اور جذبات کی ٹھیک تعریف میں ہم ناگوار تصرف کریں گے کہ مسرت اور اندوہ اور تعجب کو (جسکو مصنفین نفسیات نے خاص مصنفین جذبات کی کہا ہے) ہم اپنی فہرست سے خارج کر دیں گے خواہ جذبات بے

یہ پرائمر عضویاتی نفسیات کی ۱۰۵ میں ملبوس ہوئی تھی۔ یہ کہ اس اصول کی عام معرفت نہیں ہوئی ہے اس واقعہ سے ثابت ہے کہ بالذات کن فنت فلسفہ نفسیات (ملبوہ ۱۰۱) میں جذبات اور جبلت میں جو قریبی نسبت ہے اسکو بیان ہی نہیں کیا۔ ہم کہتا یا گیا ہے کہ کوئی کافی نفسیاتی تعریف جبلت کی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جو نفسیاتی حالت انہیں شامل ہے اسکا پورا اسٹیموم اصطلاحات احساس "اور" "ادراک" میں بھی "جبلت" اور "حیثیت" اور محرک میں آگیا ہے۔ اور جبلت کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ مودنی رد عمل حی حرکتی منف کا ہے۔ اس نسبت پیچیدگی ہے اور اصول کے موافق ہوجانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ افراد میں مشترک ہے پروفیسر جیمز جنہوں نے چند ابواب میں پے پے جبلتوں اور جذبول کو بیان کیا ہے وہ قریب اس اصول کی معرفت کے آگئے ہیں۔ جسکو ہم نے سابقہ بیان کیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے بھی سرسکا اسکو بیان نہیں کیا۔ اور مصنفین جسکو کم و بیش اس صراحت کی معرفت ہوئی ہے کہ جبلت اور جذبات میں قریبی نسبت ہے مصنفین شیڈر (اپنی کتاب "دیر زخی وئی") میں رٹ نے "ساکلوی وس سنسٹنسٹس" اور نیگرس مدشل نے (کتاب "بین پلیئرز اور ایسٹھیکس" رینج خوشی اور جلالیات اور کتاب "اسٹنٹ اور رینز" جبلت اور عقل میں۔

اور ابتدائی ہول یا پیچیدہ اور مولف جذبات ہوں اس اخراج کی مقبولیت کے باب میں ہم
آئندہ احتجاج کریں گے۔ اس مقام پر ہم اس بیان پر اکتفا کرتے ہیں کہ مسرت و اندوہ ایسے
جذباتی حالات نہیں جنکا تجربہ بلا استغناخت پہچنے جذبات کے نہیں ہو سکتا ہر صورت میں وہ مخصوص
صورتیں ان جذبات کی ہیں جنکے ساتھ وہ رہتے ہیں۔ اور ٹھیک ٹھیک یہ ہے کہ ہم جذبات
کو آئسے موصوف کر کے کہیں مسرت آگین یا اندوہناک جذبہ مثلاً مسرت آگین نقب یا قابل فکر
یا رنج آؤد غصہ یا رحم۔

اس تجویز کے لئے کہ کوئی انسانی جذبہ یا محرک یا ابتدائی قسم سے ہے یا نہیں ہے
بسیط ہے یا مرکب ہے دو اصولوں سے بہت مدد ملے گی۔ اولاً اگر کوئی اسکے مشابہ جذبہ اور
محرک اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں موجود ہے اور اسکا عمل جلی حرکات میں سرچایا یا جاتا
ہے۔ تو اس واقعہ سے بہت قرین قیاس ہے کہ وہ جبلت یا محرک ابتدائی اور بسیط ہیں۔
اور اگر ایسی جلی حرکات اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں موجود نہیں ہے تو ہم کو اس شبہ کی گنجائش
ہے کہ شوقی حالت جو زیر بحث ہے یا تو ایک مولف جذبہ ہے یا حقیقت جذبہ ہی نہیں ہے۔
مثلاً نیا ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہئے کہ ہر صورت میں جذبہ یا محرک زیر بحث کبھی کبھی انسانوں میں
غیر معتدل شدت سے ظاہر ہوتا ہے اس تحریک سے علیحدہ جو تحریک کی حد سے بالاتر ہے
جس کا ظہور مانیائیں ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوگا کہ جلی میلان جو نسبتاً ایک مستقل
تغییلی وحدت ہے ذہن کی ساخت میں اور اس میں صلاحیت غیر معتدل تحریکیت کی ہے
یا غیر معتدل طور سے متحرک ہو سکتا ہے بمقابلہ اور ذہنی میلانات اور تفصیلات کے ایک
مستقل حیثیت رکھتا ہے جو اپنے امثال سے بے نیاز ہے، اسکے یہ معنی ہیں کہ بسیط جذبات
کے تعین کے لئے ہم کو چاہئے کہ تغبیات بالمقابلہ اور ذہنی علم طب پر نظر کریں تاکہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ مشرشد (باب ۱۶) اگر مذکورک آت سائکوجی (مبادی علم نفس مبلوہ سرشت
ہذا) میں بہت درجہ بہام کہ بعض غرور و غرض سے پیچیدہ جذبات کی تحلیل نامکن ہے اور یہ اصول قرار دیا ہے
کہ ہم کو انکے حرکی رجحان کے مشابہہ پر بہت کچھ اعتماد کرنا چاہئے۔ لیکن انہوں نے بھی اپنے اس اصولی
مشورہ کو مذکورہ سابق راہنما اصول کی معرفت کے ساتھ مرکب نہیں کیا ہے۔ میں اسی ترکیب پر اس
باب میں اعتماد کروں گا ۱۲ مصنف

یہ شخص ہو سکے کہ جذبہ زیر بحث جو بظاہر بیط اور ناقابل تحلیل معلوم ہوتا ہے واقعی ایسا ہی ہے یا نہیں

فرار کی جبلت اور جذبہ خوف کا بیان

جبلت خطرہ سے فرار کرنے کی تقریباً تمام انواع حیوانات کی بقا کے لئے ضروری ہے اور اکثر اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں یہ جبلت قوی ترین جبلتوں سے ہے جب تحریک ہوتی ہے تو حرکی آلات نہایت سخت کوشش پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور کبھی شدت سے اور ورتک یہ کوشش قائم رہتی ہے حتیٰ کہ اعضا، ریرہ، اسکو سنبھال نہیں سکتے اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ آلات کی کوشش کا جائزہ ہو جاتا ہے اور موت واقع ہوتی ہے۔ معلوم ہوا ہے کہ بعض انسانوں نے ایسے موقع پر غیر معمولی کرتب دوڑنے اور کودنے کا دکھا ہے جب وہ ایسی تحریک کے زیر اثر تھے۔ ایک بڑا اور زشی جوان جب نوجوان تھا تو ایک وحشی ورنہ نے اس کو پھانسی کیا اس موقع پر وہ ایک دیوار کے اس پار پھانسی لگا دیا۔ پھر وہ اس دیوار کو کبھی نہ بھاگ سکا جب تک کہ وہ پورا جوان ہو کے بہت بلند قامت اور قوی نہیں ہوا۔ ان حرکی فعلیتوں کے ساتھ خاص پیچ و پیچ آنا ظاہر ہوتے ہیں جو اپنی خاص صفتوں کے ساتھ انسان اور اکثر اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں مشترک ہیں اور یہ آثار فرار کی سخت کوشش کے ساتھ ملکہ جذبہ خوف کی نموداری ہے جس میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے اس طرح کہ جو شخص انکو ملاحظہ کرے اسکو اس کے سمجھنے میں کوئی وقت نہیں ہو سکتی۔ اسی عام مادہ سے

۱۔ کہ جذبہ حیثیت ایک واقعہ شور کے شعوری طریق سے تیز کیا جاسکتا ہے وہ شعوری طریق جس کے ساتھ یہ رہتا ہے اور جو اس معیت کی وجہ سے اس جذبہ کا بغض ہے۔ یہ امر بالکل ظاہر ہے اور اس بحث کی گنجائش نہیں ہے۔ بہت تیز کرنے کی درمیان طلبی عنصر شور کے محرک جھوک، خواہش، راکر بہت اور اس کے ساتھ کا جذبہ ایسا ظاہر نہیں ہے۔ کیونکہ یہ خصائص استقلال کے ساتھ لازم ملزوم ہیں اور تامل سے تیز کرنا ان کا عموماً دشوار ہوتا ہے۔ تاہم ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک دوسرے سے کسی حد تک بے نیاز ہیں۔ مثلاً اگر اس سے کسی مخصوص جذبہ کی حالت اور اس کے رد عمل کے شعری حیثیت اس طریق کی کم نمودار ہوتی جاتی ہے درحالیکہ تحریک قوی ہوتی جاتی ہے "مصنف

اس کی معرفت کا ثبوت ملتا ہے کہ اس جبلت کے ساتھ فراری ملزوم ہے اس لئے اس صورت کا نام خوف ہو گیا ہے۔ ہول اس جذب کا نہایت شدید درجہ ہے اس کے ساتھ ایسا اعضا بے اضطراب ہوتا ہے کہ جبلت کو ملافت کا موقعہ نہیں ملتا اعضاء حرکت سخت انقباض و انبساط سے مشغول ہو جاتے ہیں اور کبھی موت بھی واقع ہوتی ہے۔ بعض ذہنی امراض کی صورتوں میں مریض کی غیر منظم حالت سے اس جبلت کی غیر معتدل برائیتگی ہو جاتی ہے اور اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نا واجب شدت اور نگرار عمل سے مریض دائمیات خوفزدگی میں رہتا ہے۔ غیر مضرت رسا جانوروں سے یا کسی غیر معمولی صلہ سے ہم جاتا ہے اور اپنے گرد و پیش غیر ضروری سامان حفاظت فراہم کر لیتا ہے۔

اکثر جانوروں میں مختلف اشیاء اور سیارات سے بل اس کے کوئی ضرر یا خطرہ درپیش ہوا ہو اس جبلت کو تحریک ہو جاتی ہے یعنی پیدائش میلان چند اندرونی راستے رکھتا ہے۔ چند قسم کے زیادہ بودے جانوروں سے یہ معلوم ہو گا کہ کوئی آواز یا نظارہ جس سے موافقت نہ ہو اس جبلت کو براہ کینتہ کر دیتا ہے۔ شاید انسان میں بھی زندگی متعدد پشتوں سے کم و بیش ان خطرات سے امن و امان میں ہے جو طبعی وحشی حالت سے مخصوص تھے جبلت (مثل جملہ ملتف اعضا اور تقاعیل کے اصلی حالت پر نہیں رہے بسبب سخت انتخاب کے) سے بہت کچھ شخصی اختلافات ظاہر ہوتے ہیں خصوصاً انفعالی یا قبول کرنے والی سمت میں۔ لہذا اس کا دریافت کرنا دشوار ہے کہ ابتدائی وحشی انسان میں کونسی چیزیں یا رتومات طبعی محرکات تھے جسے جبلت براہ کینتہ ہو جاتی تھی بہت عمر بچے کے رونے میں بہت ہی کم اختلاف ہے لیکن ماؤں کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ خوف کے رونے اور غصہ کے رونے یا کسی بدنی تکلیف کے رونے کو شناخت کر سکتی ہیں بہت ہی کم عمر بچوں میں بھی۔ اور گمان غالب ہے کہ یہ تینوں قسم کے ردعمل رفتہ رفتہ تمیز ہو جاتے ہیں جسکی حالت پہلے ایک بسیط تحریک کی سی ہوتی ہے۔ رونے کا کام یہ ہے کہ وہ ماں کو

۱۔ یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ایسے واقعات اور ان کے مثل میکانی اصول سے توجہ میں چلی خال کے سمت شکل درپیش

ہوتی ہے ۲۔ مصنف
 مادین کا یہ زعم ہے کہ ذہنی افعال انسانی و حیوانی طبعی اور میکانی قوتوں کے تاخیر و تاخیر کا نتیجہ ہے۔
 نقل اور افراطی مسئلہ کشش و قوت احکامک وغیرہ کے تابع ہیں۔ اس خیال است و محال است و جنہوں ۱۴

آگاہ کرے کہ بچے کو ایسی اعانت مطلوب ہے۔ اکثر بہت چھوٹے بچے کسی ناگہانی بلند آواز سے ڈر جاتے ہیں (بعض بچے خصوصیت کے ساتھ سخت گھر سے سروں کی آواز سے متاثر ہوتے ہیں اگرچہ آواز کی حدت کچھ ایسی زاید نہ ہو) اور ہم میں سے اکثر میں کخت گہری آوازیں جبلت کو اکثر براؤنگینتہ کر دیتی ہیں۔ اور بچے جو ابھی تک گود میں ہوتے ہیں جب زمین سے اُن کو گود میں لیکے اتر و اور گود ڈھیلی ہو تو ڈرتے ہیں۔ یا دفعۃً گود کو نیچا کر دیا جائے۔ بعض بچے کتے یا بلی کی نزدیکی سے ڈر جاتے ہیں گو کہ جانور خاموش اور شائستہ ہو اور بعض ہم انسانوں سے تمام عمر کتے کے دوڑ جانے یا بھونکنے پر جھجک سے جاتے ہیں اگرچہ ہم کو کبھی کسی جانور سے ضرر نہ پہنچا ہو اور ہم بالکل مطمئن ہوں کہ ہم کو کوئی ضرر نہ پہنچے گا۔

۱۔ ایسا نہ کوئی ناظر کتاب یہ سمجھ لے۔ کہ جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے کہ ہمارے جذبات کا جوابی فعل فوری اور بلا توقف کے ہوا کرتا ہے جب خاص حسی ارتقائات موصول ہوتے ہیں۔ کہ میں جیسے لینگ کے نظریۂ جذبات کو تسلیم کرتا ہوں اس نظریہ کی انتہائی صورت میں جسکو پروفیسر جیمس نے بیان کیا ہے۔ میں یہ ظاہر کر دوں گا کہ جذبات کی بحث کا جو میں نے کیا ہے یہ نشانیں ہے کہ میں اس نظریہ کو تسلیم کرتا ہوں۔ اسکے پہلے باب میں اٹائے بحث جبلت میں تصریح کے ساتھ کہنا گیا تھا کہ جملی طریق عمل کو نفس ایک مرکب انسان کا نہ سمجھنا چاہئے جس کا آغاز ایک (خام) ناقابل احساس سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ اسکی پہلی منزل ہمیشہ ایک جداگانہ شعور کو شامل ہوتی ہے جو کہ در صورت خالص جملی فعل کے ہمیشہ ایک حسی ادراک ہوتا ہے۔ جیسے یہ سمجھنے میں کہ حسی ارتقام ضرور ہے کہ نفسی تدبیر کے تابع جو کے ترکیب پائے جو کہ لفظ ”ادراک“ کا مفہوم ہے۔ لیکن ایسی ادراک کی تدبیر ہر صورت میں صرف اسی طرح ممکن ہوتی ہے کہ سابقہ نفسی طبیعی میلان پیدا ہو چکا ہے اسکی غفلتیں عمل کریں۔ اور یہ نفسی طبیعی میلان در صورت خالص جملی فعل کے پیدا شدہ طور سے منتظم ہوتا ہے۔ پروفیسر وارڈ نے جیمس لینگ کے نظریہ کی تصدیق ایک موثر طریقہ سے کی ہے۔ (دیکھو مضمون سائیکالوجی) انسان کو پیٹ یا بارٹانیکہ جلد مضمیمہ لمعہ نم ۱ میں اس تنقید کا ماحصل کی تائید کرتا ہوں۔ اگرچہ میرا یہ خیال ہے کہ پروفیسر وارڈ کا کافی طور سے اسکو نہیں سمجھے کہ ہمارے جذباتی جواب بیحد ادراک کے ساتھ وابستہ ہیں اور اکثر صورتوں میں بیحد ادراک ہی سے اسکا تعین ہوتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ پروفیسر جیمس پہلے ایک ریچھ سے ملاقات کریں جو بغیر دھنیں جکڑا ہوا ہو اور پھر ایک ریچھ سے میں جو کھلا ہوا ہو۔ ایک کو تو وہ ایک ٹکڑی نہ کریں گے اور دوسرے کو نیا جوتیوں کا جوتا (یعنی جوتیاں چھوڑ کے فرار کر جائیں گے) اس جلد سے ضحیٰ پایا جاتا ہے کہ اس

بعض شخصوں کو جگر کی آواز سے خوف آتا ہے۔ اگرچہ وہ نہایت ہی پختہ مکان میں سکونت رکھتے ہوں جس پر سیکڑوں طوفان گذر گئے ہوں وہ بے تابانہ ادھر ادھر پھر کر بیٹھے اسی طرح تمام رات گذر جائیگی۔

اکثر جانوروں میں جبلی فراری کے بعد جب کسی جائے پناہ تک پہنچ جاتے ہیں تو پوشیدہ ہو جاتے ہیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ابتدائی وحشی انسان میں بھی یہ ذہن رجمان موجود تھا یعنی فراری اور پوشیدگی جب سچہ دہڑنے کی قوت حاصل کر لیتا ہے تو اس کے خوف کا اظہار بھانگے اور چھپ جانے سے ہوتا ہے اور اکثر باغ انسان بھی جو اندھیری رات میں عجیب و غریب آوازیوں سے ڈرتے ہیں یا طوفان کے شور سے وہ بھی لحاف میں منہ چھپا لیتے ہیں اور انکو اس غیر معقول تسلی سے جاس طرزیں ملتی ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ رجمان مذکور (فراری اور پوشیدگی کا) موجود ہے۔ شاید اسی متقابل انداز میں ان دونوں رجمانوں کے جو دونوں خوف کے جذبہ سے وابستہ ہیں ہم کو خوف کے آثار کی گونا گونی اور اختلاف کی توضیح مل سکتی ہے۔ دل کی حرکت کا فوراً رک جانا اور نفس کا رک جانا اور حرکت نہ کر سکرنا اور حرکت کا موقوف ہو جانا جس سے خوف بعض اوقات ظاہر ہوتا ہے یہ آثار پوشیدگی کی تحریک اس کی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ حقیقت سے غفلت کی گئی حسیہ میں اسرار کرنا چاہتا ہوں یعنی وہ فوریت جو جذبی جواب کے ساتھ ہوتی ہے اور اک ہونے پر۔ اگر اور کی میلان جو اس میں شامل ہے وہ ایک جز جلی میلان کا ہے یا اس کے مرکزی حصہ سے متصل ہو گیا ہے بطور ایک استنباتی اندرونی راستے کے اس طریق سے جواب دوم میں بیان ہوا۔ ایک عام اختلاف ہے ان دونوں میں ایک طرف تو جلی جواب اس شے کا وہ خوف ہے جسکو تحریک ہوتی ہے اور دوسرے طرف بھاگ جانا کیونکہ عقل کی تھی ہے کہ سمجھ سے کام کرنا مدہ جز بہادری کا ہے مجھے خوب یاد ہے کلکتہ زوال کیل کارڈن (بلغ جنس) میں ایک ٹرس شیر کے سنگم پیرے کے پاس کھڑے ہونے کا واقعہ جو اسھی جھل سے پر کے آیا تھا ایک چھوٹی ذات کے مہذو نے وحشی کو ستانے کی تفریح کی لہذا جب وہ کھڑے کے قریب آتا تھا شیر باہر کی طرف جست کرنے کا قصد کرتا تھا اور خوفناک آواز سے کوٹھا تھا۔ اس تماشے کو بار بار دیکھ کے مجھے خوف جڑا سا معلوم ہوا اور کوشش سے میں نے اس تحریک کو دایا کہ ہر بار بھاگ جانے کو بھی چاہتا تھا۔ میں خوب تانتا تھا کہ وحشی مضبوط سلاخوں میں قید تھا اور اس نے۔ یہاں کسی پرچہ سے نہ ہو سکتا جیسوں وہ بکرا ہوتا ہے اس لئے نہ تھا کہ جذبہ خوف اور اس کی جلی تحریک کی گئی تھی کہ میں جوتاں چھوڑ کے نہیں بھاگا۔

موجب ہے۔ جلد جلد سانس لینا تنفس کا تیز ہو جانا اور بدن کے منطربی حرکات جو اکثر خوف کے ساتھ واقع ہوتے ہیں اور نکاحٹ قرار کی تحریک ہے۔ یہ کہ تحریک خوف کا اثر خطرہ کے اور اک سے یا پیش دینی سے آگے وقوع ضرورتاً نہیں ہوتی یا معمولاً ہوتی ہے اس خصوصیت کے ساتھ بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ چار یا پانچ برس کے بچے کا کوئی شخص جس سے وہ مانوس ہو جاتا وٹ سے منہ بنائے یا پلٹے وہ ہر گز یا ڈرا سکتے۔ ان حالتوں میں ممکن ہے کہ بچے خوف کے آثار ظاہر ہوں اگرچہ وہ تیز سانس والے کی گود میں بیٹھا ہو اور گلے میں باہیں پڑی ہوں۔ سچہ منت کرے گا کہ ایسا نہ کیا جائے یا قرار لے گا کہ ایسا دوبارہ ہو۔ اور اکثر بچے ہول زدہ ہو جاتے ہیں جب کوئی صحت صورت اٹھ گئے آگے آتی ہے اگرچہ معلوم ہو کہ اس صورت میں اسکا کوئی ساتھ کا ٹھیلنے والا بھیجس بچے ہوئے ہے۔

جلد حرکات سے اس جبلت کے جو سب سے زیادہ لمبپ اور دشوار فہم و چیز ہے جس سے موافقت نہو یا جو اجنبی ہو اس عدم موافقت اور اجنبیت کے اعتبار سے وہ کیا کام کرتی ہے اور کس طرح عمل کرتی ہے جو پینر بالکل اجنبی ہو یا جو چیز اس چیز سے جس سے موافقت ہو بہ شدت مخالف رکھتی ہو۔ انسان اور دوسرے جانوروں میں خوف کی تحریک پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس اجنبی اور وحشی شے کی طرف انکو توجہ ہو سکے۔ یہ بالکل مشتبہ امر ہے کہ چاند کے کہن لگنے سے جانور ڈرے ہو یا کیونکہ چاند ایسی کوئی شے نہیں ہے جس کی طرف انکو توجہ ہو۔ لیکن وحشی انسان ہمیشہ اس سے ڈرا گئے ہیں۔ مشہور واقعہ ایک کتے کا جسکو رومائیس نے میان کیا ہے کہ کسی چیز میں جھاک باندھ کے جو نظر سے چھپا ہوا تھا غیش و گئی تو وہ کتا بالکل خوفزدہ ہو گیا۔ اس سے ثابت ہوا کہ جس چیز سے موافقت نہو اس سے جانوروں کی دنیا میں خوف کی تحریک ہوتی ہے۔ مثال سند جب ذیل اس لحاظ سے بہت مفید تعلیم ہے۔ ایک دلیر لڑکی کسی کرمی

یہ قابل ملاحظہ ہے اگر بعدی ملازمت ان دو بالکل مختلف منف کے آثار کی درمل ایک ہی سی مفت رکھتی رہتی معلوم ہوتی ہے وہ حالتوں میں اور بلاشبہ خوف کے باعث سے ہوتی ہے۔ اس واقعہ کو جس لینک کے نظریہ سے سوچ کر ناچکی غلط بہ نظر نہجانی ہو دشوار ہے ۱۲

جس میں چاند کی روشنی تھی وقتاً فوقتہ ہو کے چمکنے لگی جب اس کا باب اس کے پاس دوڑ کے گیا تو وہ اس کے سوا اور کچھ نہ بتا سکی کہ اس نے کوئی شے جنبش کرتی ہوئی دیکھی یقیناً چوہا اس کی راحت نگاہ کے احاطہ میں دوڑ گیا ہو گا اور یہ غیر مانوس اور غیر متوقع مشکل خوف کی تحریک کے لئے کافی ہوئی۔ جبلت کے لئے غیر مانوس کی گھائی انسان میں گونا گوں اختلافات پیدا کرتی ہے۔ اور پھر تعقل کی اس میں شرکت ہو جاتی ہے یہی وجہ ہے کہ انسان ہر محضی شے خلاف عادت اور مافوق الفطرت سے خوف کھاتا ہے اور یہ خوف پیچیدہ جذبات بول اور تعلیم کے ساتھ ملے بطور ایک عنصر کے تمام مذاہب میں اپنا کام کرتا ہے۔

خوف کے ساتھ خواہ تحریک فراری کی ہو خواہ پوشیدگی کی یہ خصوصیت لگی ہوئی ہے کہ اس کی تحریک بہ نسبت کسی اور جبلت کے تمام ذہنی فعلیت کا خاتمہ کر دیتی ہے اور توجہ اس کے معروض پر جم جاتی ہے اور جملہ اشیاء کو توجہ کی راحت سے نکال باہر کر دیتی ہے۔ کیونکہ تمام توجہ اسی مرکز پر قائم ہو جاتی ہے اور جذبہ بھی شدید ہے لہذا اس کا گہرا اثر پڑتا ہے اور ذہن میں یہ اثر راسخ ہو جاتا ہے غصہ کا جوش رحم کی یا نازک جذبہ کی موج کسی نادر شے کی مدت کا اور اک ذہنی فعلیتوں میں مختلف انواع کے ساتھ بشکرت اپنا کام کرتے ہیں اور ممکن ہے کہ ذہن پر ایک مدت تک اپنا عمل کھیں اور پھر گزر جائیں اور اپنا نشان بھی نہ چھوڑ جائیں مگر خوف کو جب ایک بار تحریک ہو گئی تو یہ ذہن میں استوار ہو جاتا ہے یہ خواب بیداری میں پلٹ پلٹ کے آتا ہے اور اپنے ساتھ اپنے معروض (جس سے خوف ہوا ہو) کی یاد کو تازہ رکھتا ہے۔ یہ افعال کا سب سے بڑا اثر احم ہے خواہ فعل موجودہ زمانے میں ہو خواہ آئندہ میں اور ابتدائی انسانی اجتماعات میں معاشرتی تربیت کا بڑا کار گزار عامل تھا جس کے ذریعہ سے انسانوں میں اپنے ذاتی اغراض کے دبانے کی رہنمائی ہوئی۔

جبلت دفع و جذبہ کرہیت

اس جبلت کی تحریک مثل تحریک خوف کے نفرت کی تحریک ہے اور یہ دونوں جبلتیں مل کے جملہ منافرات کی اہل ہے سوا ان منافرات کے جو اہم (بے چینی) سے

پیدا ہوتی ہے۔ یہ تحریک خوف کی اس خصوصیت میں اختلاف کھتی ہے کہ خوف فراری کا باعث ہوتا ہے معروض خوف اور دفع اس کا اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کے معروض کو دور کر دیا جائے۔ اس تحریک میں اور خوف میں مشابہت ایسی ہے کہ ہم دو جبلتوں کو جنہیں قریبی تعلق ہے ایک ہی نام سے نامزد کر کے شاید غلط کر دیا کرتے ہیں۔ ان دونوں جبلتوں کی شوقی حیثیتیں کہ وہ آسانی میں نہیں ہو سکتے اگرچہ ان کی تحریکیں مختلف رجحان کھتی ہیں۔ ایک تحریک کراہت کی یہ ہے کہ منہ سے ایسی چیز تھوکتے ہیں جیسا کہ جو کہ جبلت کو اپنی بویا مزے سے تحریک دیتی ہے ایسی چیزیں جو کہ ناگوار و بد مزہ ہیں اسکی حیاتی منفعت ظاہر ہے دوسرے تحریک کراہت کی یہ ہے کہ کچھ اور پھسلنے والی (لڑج) چیزیں جب جلد بدن کو لگ جائی ہیں تو اس کے ساتھ بدن میں انقباض اور ہاتھوں کو جھٹکنا ہوتا ہے۔ عام انقباض جیسے جاندار مع اس کا پیٹنے کے جو کسی چیز کے ریگنے سے محسوس ہوتی ہے اس تحریک کا ظہور ہے یہ دشوار ہے کہ اسکو کوئی اعلیٰ درجے کی حیاتی قیمت بخشی جائے (سوا اس کے کہ اسکو ہم مضرت رساں کیرٹوں سے اجتناب کے ساتھ منسلک کریں) مگر یہ جلی ظہور سچوں میں ایک سال کی عمر ہونے پر صاف صاف نمایاں ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض بچے سموری چیزوں کے پہلے پہل بدن سے لگ جانے پر کانپنے اور رونے لگتے ہیں۔ دوسرے بچوں میں یہ جبلت دیر میں پختہ ہوتی ہے وہ بچے جو اکثر کیرٹے مینڈک وغیرہ ہاتھ سے پکڑ لیا کرتے ہیں اور ان سے کھیلنے میں دفعہ ان سے بے اختیار نفرت کرنے لگتے ہیں۔

یہ دو صورتیں کراہت کی جو یہاں بیان ہوئیں ان سے صاف صاف ثابت ہوتا ہے کہ اہم بہت ہی عجیب ہے کہ جبلتوں اور ابتدائی جذبوں میں سمجھ کی شرکت ہو جاتی ہے جب چیزوں کی معلومات کے سلسلے کو سمیت ہوتی ہے تو لزوم تصورات اور مشابہت اور تمثیل ان میں کام کرتے ہیں جب کسی شخص سے کسی قسم کے گھونے پن کا نازک اشارہ نکلتا ہے تو وہ شخص کو اور صورتوں سے قابل حضور کی ہے لیکن اس ناگوار یاد کی وجہ سے اس کے اطوار بالکرم سے ایک قسم کا لرز اسامید ہوتا ہے۔ یہاں اگر کسی شخص کی خصلت سے یہ معلوم ہو کہ اسکا انداز نا خوشگوار ہے یا کہ اس سے بد بویا ہے۔ ایسے شخص کے محض تصور سے کراہت پیدا ہوتی ہے۔ ہم کہا کرتے ہیں اس کے خیال سے میراجی متلاتا ہے۔ اور اسی حالت میں بہرے پر کسی درجہ تک خواہ وہ کیسا ہی ضعیف

کیوں نہ ہو ایسے آثار پائے جاتے ہیں جو کسی بد مزہ چیز کو تصور کئے وقت ہوتے ہیں۔ ان صورتوں میں ہم صاف صاف دیکھ سکتے ہیں کہ یہ تو بیحد مشابہت یا مثال کی کچھ گول گول نہیں ہوتی یہ نہیں ہے کہ ناگوار اور ناچیزی (گھنونی) خصلت سے کسی بد مزہ چیز یا کسی گھنوںے (پچیسے) متعلقہ کے تصور کی محاکات ہو۔ بلکہ تو ہم خصلت کی ایسی خصوصیتوں کا براہ مستقیم نفرت کو برائے ناگوار کرنا ہے اور پھر جب ہم اپنی کراہت کے سبب ہونے کی وجہ بتانا چاہتے ہیں تو ہم کوئی تشبیہ تراشتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں ”وہ تو ایسا ہے جیسے سانپ“ اور ”کی تو ساری جان سُٹھی ہوئی ہے“ عام صورت جذبہ کی دونوں تصوروں میں ایک جوڑ کی کڑی کا کام دیتی ہے۔

استفسار کی جبلت اور جذبہ تعجب

استفسار کی جبلت انسانی درجے کے جانوروں سے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ اس کی تحریک نسبتاً ان میں سے اکثر میں کمزور رہتی ہے۔ اور واقعی یہ ظاہر ہے یہ جبلت کسی نوع کے جانوروں میں معتد بہ درجہ تک قوی نہیں ہو سکتی کیونکہ جن افراد سے زیادہ استفسار ظاہر ہوگا ان کا جلد تر خاتمہ ہو جائیگا۔ اسلئے کہ اقتضا اس جبلت کا یہ ہوتا ہے کہ جس چیز سے استفسار پیدا ہوا اس کے قریب جا کے اسکو دیکھا جائے۔ یہ واقعہ جنگلوں کے شکار کر نیوالوں کو خوب معلوم ہے۔ یہ لوگ جانوروں میں اس جبلت کو تحریک دیکھ کر براہ کینتہ کر کے (جانور کو اپنے آڈ شکار کی زد میں لے آتے ہیں طبعی محرک اس جبلت کی ہر ایسی چیز ہو سکتی ہے جو ان چیزوں سے جن سے وہ مانوس ہیں کچھ مشابہت رکھتی ہو لیکن اس کا اختلاف بھی محسوس ہو لہذا جن چیزوں سے خوف پیدا ہوتا ہے اور جن چیزوں سے استفسار کو تحریک ہوتی ہے ان میں امتیاز کرنا دشوار ہے کیونکہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ خوف کے سب سے قوی محرکوں سے کوئی اجنبی یا غیر مانوس چیز ہوئی ہے۔ ان دو چیزوں میں درجے کا فرق ہوتا ہے کمزور درجہ کی اجنبی اور غیر معمولی چیز سے استفسار کو تحریک ہوگی اور جو بہت اجنبی اور خلاف مانوس ہوا اس سے خوف پیدا ہوگا۔ اس سے یہ دونوں جلتیں جنکے اقتضا متضاد ہیں ایک نزدیکی چاہتی ہے اور دوسری دوری (فراری) جانوروں اور بچوں میں یہ باری باری سے براہ کینتہ ہوتے ہیں اور ہم میں

ساتھ ہی ساتھ۔ کس نے نہ دیکھا ہو گا کہ گھوڑا یا کوئی اور جانور اگر زمین پر کوئی پرانا کوٹ
 بڑا ہو تو ایک بار مستفسر انداز میں اس کے پاس جائیگا اور پھر خوفزدہ ہو کے بھاگے گا؟ اور کس کو ایسے
 خوفناک استفسار کا اتفاق ہوا ہو گا جو کسی تاریک غار یا کسی قدیم قلعہ کے پوشیدہ کمرے
 میں جاتے وقت ہوتا ہے؟ جانوروں کی خصلت زیر عمل استفسار جنوبی ملاحظہ ہو سکتی ہے
 اگر کوئی کسی ایسے کیفیت میں جا کے لیٹ رہے جہاں بیٹریں یا اودھ مویشی جرتے ہوں اور وقتاً
 فوقتاً کسی خاص قسم کی ہانک بھی لگتا ہے۔ اس طریقہ سے ایک ایک کر کے گلو کے تمام جانور ایک
 گرد جمع ہو جائیں گے اگرچہ ایک نظمی دوری کی حد سے آگے نہ بڑھیں گے مگر چاروں طرف حلقہ
 باندھ لیں گے اور ہر جانور کی دونوں آنکھیں اس معروض استفسار کی طرف لگی ہوگی۔
 ان جانوروں میں جو ہم سے قریب تر ہیں یعنی بند میں استفسار کا قوی ہونا
 مشہور ہے۔ یہ جانور نزدیک آنے اور ہمتن جو اس کو معروض استفسار کی جانب متوجہ
 کر دینے کے علاوہ اس کو ہاتھوں سے الٹا پلٹنا بھی چاہتے ہیں۔ اسی قسم کا استفسار سچوں
 میں قوی ہے اس کا کوئی منکر نہ ہو گا۔ شاید اس میں کچھ کلام ہو کہ ابتدائی جذبہ کو تعجب
 کہیں یا نہ ہو کہ اس جبلت کو لازم ہے کیونکہ یہ لفظ عموماً ایک مولف جذبہ کا نام ہے یہ ابتدائی
 جذبہ (جس کو تعجب کہا گیا ہے) جو خاص ہے نہ کہ اصلی معوم ماہیت۔ لیکن یہ پہلے کہا گیا
 تھا کہ نسبت محاورہ عام کے جب کوئی لفظ علمی اصطلاح بنایا جاتا ہے تو معنی میں تعجب
 کا ہونا ناگزیر ہے علم نفس میں اور اس صورت میں اس لفظ کا استعمال میرے نزدیک
 مطلوب ہے اور جائز بھی ہے کیونکہ کوئی اور اس سے زیادہ مناسب لفظ موجود
 نہیں ہے۔

یہ جبلت ایسی ہے کہ اسکی ورزش کوئی بڑی ابتدائی اہمیت نہیں کھینچتی شخص کے
 لئے۔ اور اس میں بہت سے نفسی امتیازات پیدا ہوتے ہیں قوت کے اعتبار سے ظاہر
 ہوتے ہیں۔ اور یہ امتیازات حین حیات زیادہ ہوتے رہتے ہیں۔ جنہیں یہ قوت
 کمزور ہے تو اس کا اقتضا بسبب عدم استعمال کے اور بھی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور جن میں

۱۔ ایک صورت استغلام کی جس میں استفساری قوت (یا تعجب اس معنی سے جو معنی یہاں لئے گئے
 ہیں) جزو غالب ہے دیکھو باب پنجم ۱۲ ص

پیدا شدی قوت ہے اُن میں اشتغال کی وجہ سے اور بھی قوی ہوتی جاتی ہے۔ اس کے بجائے منف
کے انسانوں میں یہ جہت ایک مبداً عقلی قوت اور کوشش کا ہو جاتی ہے۔ اسی کے اقتضا
سے یقیناً اعلیٰ صنف کی بے فرض عقلی کوششیں منسوب ہیں۔ اس جہت کو علومِ علمی اور
مذہب کی ایک اصل تصور کرنا چاہئے۔

جنگِ جوئی (جھگڑا لوپن) اور غصہ کی جہت

یہ جہت اگرچہ ایسی عام نہیں ہے جیسے خوف اور بظاہر بعض نوعوں کی مادیات
کی ساخت میں اس کی کمی ہے لیکن اس کا شمار اسکے اقتضا کے قوی ہونے کے اعتبار سے سبب
شدید ہونے اس جذبہ کے جو اس سے پیدا ہوتا ہے خوف کے زمرہ میں ہے۔ اور جہتوں
کی نسبت سے اس کا ایک خاص مقام ہے۔ اور جہت کی اس تعریف کے تحت میں نہیں
آسکتی جو اب اول میں تجویز ہوئی تھی۔ کیونکہ اس کا معروض یا معروضات جسکے یا جن کے
اور اک سے اس جہت کے عمل کی ابتدا اور مشغول اور معین نہیں ہیں۔ اس کے برعکس
ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی اقتضائی مزاحمت ہو۔ کسی اور جہت کے آزادانہ فعل کی روک
سے جس کے کرنے پر کوئی مخلوق مجبور ہے اس کا ظہور ہوتا ہے اس جہت جنگِ جوئی کا اقتضائیہ

۱۔ یہ اعراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شخص جھگڑا اور اشتغال ایک گھونٹا ہے تو یہ غصہ کو فوجا اشتغال ہوگا
اگرچہ میں اس وقت کسی کام میں مصروف نہیں جی روک ہوئی۔ ایسا اعراض پیدا کرنا میرے شعور کے اس
تعلق سے غفلت کرنا ہے جو جھگڑا گونا گونے والے شخص کی ذات سے ہے یا جو حیثیت میرے شعور کی نہایت
اس شخص کے ہے۔ وہ انتقام کی غفلت سے میرے غصہ کو اشتغال ہوئی ہے اقتضا استقرار ذات کا ہے
جب انسان اپنے ذات سے مشغولیت لکھتا ہے تو عموماً یہ اقتضا برسرِ کار ہوتا ہے۔ اس کے واقع ہونے کے
ثبوت میں اس امر پر حذر کرنا چاہئے کہ اگر ضرب (چوٹ) ایسی کسی چیز سے لگے جو ذاتیت نہیں رکھتی تو غصہ
کو اشتغال ہوگا مثلاً کوئی پٹنا کسی دھت کا پٹ پڑے۔ یا محض اتفاقی چوٹ کسی شخص سے لگنا ہے
اور اس کا یہ تمہیدی اختیار ہی فعل نہیں ہو۔ غصہ دوسروں کی حماقت پر بھی ایک مثال ایسے واقعہ کی ہے جو تاق
کے مطابق نہیں ہے۔ لیکن یہ اس حالت میں ہے جبکہ ایسی حماقت سے کسی منصوبے کے پورا کرنے میں خلل
واقع ہو اس شخص کے جبکہ غصہ آیا ہے ۱۲

اس مزاحمت کو شکست کر دے اور اس چیز کو فنا کر دے جس سے ایسی مزاحمت پیدا ہوئی ہے۔ پس جبلت دوسروں کی موجودگی کو جوڑ کر کرتی ہے۔ اسی براہین علمی دوسروں کی تحریک پر موقوف ہے یا اسکی تالی ہے۔ اور جس قدر روکنے ہوئے اقتصاد کی قوت شدید ہوگی اسی نسبت سے جبلت شدید ہوگی۔ بازار میں کتے کا پلا اگر جھوکا ہوا اور ہڈی چھینے کی کوشش کی جائے تو وہ غرائز لگے گا۔ ایک صحیح و سالم فصل سے بہت ہی کم سنی میں اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے جب اسے کھاتے وقت روک ٹوک ہو۔ اور تمام عمر اکثر انسانوں کو ایسے غصہ کا روکنا دشوار ہوتا ہے جو ایسے موقع پر ہو۔ حیوانات کے عالم میں شدت کی براہین علمی ہوتی ہے جبکہ نرم و مادہ کے تعلقات سے تسخیر حاصل کرنے میں مزاحمت کی جائے۔ چونکہ ایسی مزاحمت ایسے وقت اکثر ہوا کرتی ہے۔ اور یہ مزاحمت اسی کے بنی نوع کے نزدیک ارکان سے ظہور میں آتی ہے لہذا وہ افعال جزا کا انتظام جبلت میں موجود ہے تاکہ غرض خاص حاصل ہو لہذا وہ افعال نہایت ہی موثر ہیں تاکہ حرب و ضرب میں استعمال کئے جائیں۔ اس سے دفاعی سامان نر کا عموماً خاص صلاحیت دفاع کی رکھتا ہے مثل شیر یا سانپ کی یا لہجہ دوسرے کے حملہ سے بچا سکتی ہے۔ مگر روک ہر جبلت اقتصاد کی غصہ کا موجب ہو سکتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جانوروں میں خوف کا اقتصاد بھی جو بھگوانی کا ضد واقع ہوا ہے، مزاحمت کے وقت اپنے ضد کو جگہ دیدیتا ہے۔ شکار جب گھیر لیا جاتا ہے۔ یعنی جب اقتصاد نر کا روک دیا جاتا ہے۔ تو اپنے تقابلی کر نیوالے پر پلٹ پڑتا ہے اور نہایت سختی سے مقابلہ کرتا ہے جب تک کہ اسکو بھال نکلنے کا کوئی راستہ نہ ملے۔

ڈارون نے ثابت کیا ہے کہ بشرے سے غصہ میں جو آثار ظاہر ہوتے ہیں اسے کیا معنی ہیں۔ ہواؤں کے چڑھنا لینے اور پر کے ہونٹ کو اوپر کی طرف اٹھا دینے اور ہیب آواز سے اپنے حریف کو ڈرانے میں انسان بھی جانوروں کا شریک ہے۔ مثل اور انسانی جبلتوں کے اس جبلت کی براہین علمی اپنی خالص صورت میں بچوں ہی سے ظاہر ہونے لگتی ہے۔ اکثر چھوٹے بچے بغیر کسی قسم کی مثال یا اشارہ کے دفعہ منہ کھول کے دوڑ پڑتے ہیں ایسے شخص کو کاٹنے کے لئے جسے اسکو براہین کہا ہو جس سے ہوا اوقات والدین کو رنج پہنچتا ہے۔ جب بچہ بڑا ہوتا ہے اور جیسا جیسا ضبط کی تو

بڑھتی ہے اور خیالات وسیع ہو جاتے ہیں اور مزاحمتوں پر غالب آنے کے وسیلے شائستہ اور پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں تو یہ جبلت جگجگوتی کی اپنی خالص فطری صورت میں ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ مگر ایسے وقت جبکہ بہ شدت برائیکسنتہ کیجائے اور یہ جبلت زیادہ توانائی کی موجب ہوتی ہے تاکہ اغراض حاصل ہوں جو اور کسی جبلت کے اقتضا سے پیدا ہوئے ہوں۔ اس کے اقتضا کی توانائی اور اقتضاؤں کو ملک دیتی ہے اور ان کے ساتھ شریک ہو جاتی ہے اور ہم کو ایسی مدد ملتی ہے کہ ہم مشکلات پر غالب آتے ہیں۔ اگر کسی انسان میں جبلت جگجگوتی کی نہ ہو تو نہ صرف اسکو کبھی غصہ نہ آئے بلکہ اس محفوظ توانائی کے عظیم مبداء میں فوٹو ہو جو ہم میں سے اکثر میں ایسے وقت کام میں لائی جاتی ہے جب کوئی مشکل سدراہ ہوتی ہے اس اعتبار سے بھی یہ خوف کی مقابل ہے جس کا رجحان یہ ہے کہ اور سب اقتضاؤں کو دبا دے سوا اپنے اتفاقا کے۔

جبلت فروتنی (یا اطاعت) اور خود نمائی (الہار ذات)

اور جذبہ اطاعت و عجب (یا مثبت و منفی حرف)

ان دونوں جبلتوں پر بہت ہی کم توجہ کی گئی ہے۔ اور جہاں تک مہجکویا دہے اسکے متعلقہ دونوں جذبوں کو سوا سطر ربط کے اور کسی نے بخوبی نہیں شناخت کیا ہے اور انھیں کی متابعت میں میں نے ان دونوں جذبوں کو جذبات اولیہ میں جگہ دی ہے۔ ربط نے ان دونوں جذبوں کو مثبت اور منفی حببت ذات سے نامزد کیا ہے مگر از بسکہ یہ نام انگریزی میں کا کا معلوم ہونے میں لہذا میں نے اصطلاحات کی مناسبت قائم رکھنے کے لئے انکو جذبہ اطاعت اور جذبہ خود نمائی سے نامزد کیا ہے۔ صاف صاف شناخت اور فہم ان جبلتوں کا خصوصاً جبلت اظہار ذات کا اول درجہ کی اہمیت سیرت اور ارادے کے نفسیات میں رکھتا ہے مجھے اُمید ہے کہ میں اس امر کو آئندہ ایک باب میں ثابت کر سکوں گا فی الحال میرا تعلق اس ثبوت سے ہے کہ ذہن انسانی کی پہچانیشی ساخت میں انکا مقام ہے۔

جبلت اظہار ذات اکثر اعلیٰ درجے کے حل حل کہہ رہنے والے جانوروں میں نمایاں

ہوتی ہے خصوصاً جب وہ جوڑے کی جستجو کرتے ہیں۔ شاید شیر و جانوروں میں گھوڑا اس کو نہایت صفائی سے نمایاں کرتا ہے۔ عضلات جملہ اجزاء بدن کے نہایت قوت سے ابھر جاتے ہیں گردن خم ہو جاتی ہے دم اوپر کو اٹھتی ہوئی ہوتی ہے اچھل کود بڑھ جاتی ہے مہلکی کو اونچا کر لیتا ہے جب وہ اپنے ساتھیوں کے سامنے اپنے کو دکھاتا ہے۔ اکثر جانور غصہ چڑیاں بلکہ بعض بندر بھی ایسے عضوی آلات رکھتے ہیں جو ہمائش میں کام دیں۔ مثلاً طاؤس کی دم کبوتر کا خوبصورت سینہ۔ یہ جبلت خصوصاً معاشرت سے تعلق رکھتی ہے۔ اور اس وقت نمایاں ہوتی ہے جب تنازائی ہوں۔ ایسی خود نمائی سے عموماً غور و سرگھا جاتا ہے۔ ہم کہا کرتے ہیں۔ ”وہ کیسا مغرور دکھائی دیتا ہے!“ اور طاؤس تو غرور کی ایک علامت مانا گیا ہے۔ طوائف نے حیوان میں غرور کا عموماً انکار کیا ہے کیونکہ یہ مانا گیا ہے کہ اسکو شعور ذات لازم ہے اور وہ جانوروں میں غالباً نہیں ہے مگر ایک نہایت ہی ابتدائی حالت میں۔ مگر یہ انکار اس وجہ سے پیدا ہوا کہ جذبات اور وجدانیات میں خلط کر دیا گیا ہے۔ لفظ غرور بلا شک اگر اپنے خاص معنوں میں بولا جائے تو وہ خود اعتباری (اپنے کو کچھ سمجھنے کی صورت ہے اور یہ ایک وجدان جطور اس وجدان کے یہ معنی ہیں کہ شعور ذات کی تکمیل ہو چکی ہے۔ اور اسی تکمیل کسی جانور کے لئے نہیں تجویز ہو سکتی۔ تاہم عام رائے میرے نزدیک صحیح ہے کہ جانوروں سے انکی اس حالت میں جب وہ خود نمائی چاہتے ہوں ایک تمہ اس جذبہ کا منسوب ہو سکتا ہے جو کہ اصلی جزو غرور کا ہے۔ یہی ابتدائی جذبہ ہے جسکو حیثیت ذات یا خود نمائی کہہ سکتے ہیں اور اسکو غرور کہنا بیجا نہوتا اگر لفظ غرور ایک وجدانی حالت کا نام ہوتا جسکو عموماً غرور کہتے ہیں وہ بسیط صورت جس سے یہ حیوانات کی خود نمائی میں ظاہر ہوتا ہے ضرور نہیں ہے کہ شعور ذات اسکو لازم ہو۔

اکثر جستجو سے بھی اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے یعنی خود نمائی۔ قبل اس کے کہ وہ باتیں کرنا یا چلنا سیکھ لیں۔ اس اقتضا کو قدر کی نگاہ سے نشانی ہوتی ہے۔ گھوڑوں کی شاباشی دینے سے جب وہ کوئی جدید کام کرنا سیکھ لیتے ہیں۔ چند ہی روز کے بعد

۱۔ میرے انکوں سے ایک جسے اٹھارہ بیسٹکی عمر میں چلنا سیکھ لیا تھا وہ اپنے ایک ایک قدم پر آفریں سے خوش ہوتا تھا جب وہ کمرے میں باہر سے ادھر تک ملنے میں کامیاب ہوتا تو وہ زمین پر بیٹھا اور غصہ بخونچا ہوتا تھا

اس کا ظہور اور بھی صفائی کے ساتھ ہوتا ہے جب بار بار وہ یہ حکم دیتے ہیں ”ہم جو کرتے ہیں
 اُسکو دیکھو۔“ یا ”دیکھو میں کیا اچھی طرح یہ کام کرتا ہوں۔“ اور اکثر بچوں کو بار بار
 چڑھنے کی خوشی سے بچہ ہی کم ہونگی یا ایک نیا کوٹ پہننے سے جو خوشی ہوتی ہے وہ
 اسی جہلت کی نشئی ہے لیکن جب کوئی دیکھنے والا نہ ہو تو یہ خوشی غائب ہو جاتی ہے
 حضورؐ کی مدت کے بعد جب شعور ذات کو نہ ہو تا ہے تو اس جہلت کا اظہار لڑکوں
 میں لاف و گزاف سے اور لڑکیوں میں خود پسندی سے ہوتا ہے۔ بلکہ ہم میں سے
 اکثر میں یہ ایک نہایت اہم جزو خود اعتباری کے وجدان کا ہوتا ہے۔ اور عہدِ آئینے حال
 چلن کی حفاظت میں اس کا بڑا کام ہے جسکو ہم آئینہ کے ایک باب میں بیان کر چکے۔
 جو موقع خصوصاً اس جہلت کی تحریک کا موجب ہوتا ہے وہ موجودگی دیکھنے
 والوں کی ہے جن سے شخص کسی وجہ سے ایسی طریقے سے اپنی ذات کو بہتر تصور
 کرتا ہے اور کیقدر تصرف کے بعد جانوروں کے حق میں بھی یہ درست ہے۔ ایک
 بڑے کتے کی شاندار چھوٹے کتوں کے سامنے۔ حاکمانہ انداز سے رفتار کرنا مرغی کا
 اپنے بچوں کو ساتھ لیکے موقع اس اظہار کے ہیں۔ پس ہمارے اس خاصے وجہ
 موجود ہیں جسے ہم جانوروں میں اسکے شائبہ کے موجود ہونے کا یقین کرتے ہیں
 اور اگر ہم اپنی دوسری جانچ اس جذبہ کی ابتدائی صورت کی استعمال میں لائیں تو یہ
 امر اس جانچ میں بھیگ اترتا ہے۔ کیونکہ بعض ذہنی امراض خصوصاً اس سخت مرض
 کے ابتدائی درجوں میں جبکہ جنون کے حواس ماؤف ہو جاتے ہیں اس جذبہ میں مبالغہ
 اور اسکے ساتھ ہی اظہار کا اقتضا اسکی بڑی علامتیں ہیں۔ کم نصیب مریض دماغ اپنی
 ذات کی خود نمائی کے جنوں میں مبتلا رہتا ہے اور جو اسکے جذبہ کی حالت ہے آئینے
 موافق اسکا حال چلن ہو جاتا ہے۔ وہ لوگوں کے سامنے اکر کے چلتا ہے۔ اپنی قوت
 کی لافنی کرتا ہے۔ اپنی دولت کو بے پایاں سمجھتا ہے۔ اپنی خوبصورتی پر نازاں ہو
 ہے۔ اپنی قیمت اپنے خاندان پر فخر کرتا ہے حالانکہ کوئی وجہ معقول اس میں لاف و گزاف
 کی موجود نہیں ہوتی۔

جذبہ (مملو میت) یا منفی حیثیت ذات ہمارے وہی وجہ اس کے ابتدائی
 جذبہ سمجھنے کے ہیں جو کسی جہلی میلان کی برائیت کے ساتھ ساتھ رہتے ہیں۔ اقتضا

اس جبلت کا دہل شکستہ دل (تمت باختہ) کردار سے ہوتا ہے۔ عضلات کی طبیعت میں نقص کا وقوع دہلی چال چلیا رنگ رنگ کے سر کا جھکانا اور نیچی نظروں سے ادھر ادھر مگر دیکھتے جانا۔ گتے میں اس تصویر کی تکمیل دم کو دونوں ٹانگوں کے بیچ میں بالینے سے ہوتی ہے۔ ان جملہ اطوار سے محکومیت ظاہر ہوتی ہے۔ اور مقصود یہ ہے کہ دیکھنے والوں کی نظر سے بچا رہے یا یہ کہ دیکھنے والے نرم پڑ جائیں۔ ماہیت اس جبلت کی بعض اوقات تکمیل کے ساتھ ایک چھوٹے گتے سے ظاہر ہوتی ہے جب کسی بڑے گتے سے مڈبھڑھوتی ہے۔ دنگ جاتا ہے پاؤں سے رنگتا ہے اس قدر جھکتا ہے کہ پیٹ زمین سے لگ جاتا ہے پشت میں گڑھا پڑ جاتا ہے دم بالینا سر کے ڈال دیتا ہے اور ایک جانب کسی قدر مڑا ہوا ہوتا ہے۔ شاندار اجنبی کے پاس اس طرح جاتا ہے جس سے ہر طرح کے آثار محکومیت پائے جاتے ہیں۔

اس کردار کی معرفت سے کہ وہ ایک خاص جبلت کا اظہار ہے یعنی فروتنی اور اس کے متعلق ایک ابتدائی جذبہ ہے ہم کو ایک مشکل سے بچا دیتی ہے جس پر بہت کچھ قیل و قال ہوئی ہے۔ یہ سوال کیا گیا کہ ”جانور اور چھوٹے بچے جن میں شعور ذات کی تکمیل نہیں ہوئی ہے آیا شرم کا حس رکھتے ہیں؟ اور عموماً جواب دیا جاتا ہے ”نہیں“۔ شرم کے مفہوم میں شعور ذات داخل ہے۔ ”لیکن بعض جانور جن میں سے کتا بہت شہور ہے اُس کے کردار سے بعض اوقات وہ اطوار ظاہر ہوتے ہیں جن کو عموماً شرم کہتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ کال شرم میں یعنی خرم میں اپنے کمال معنی کے اعتبار سے شعور شعور ذات ضمناً داخل ہے اور وہ ایک وجدان خود اعتباری کا نام ہے۔ تاہم اُس جذبہ میں جو اس اقتضا کے ساتھ رہتا ہے یعنی محکومیت کا۔ دنگنا اس میں شرم کا شائبہ موجود ہے۔ اور اگر ہم اس جبلت کا لحاظ نہ لیں تو شرم اور شرمگیں کی توجیہ کہ وہ کس طرح پیدا ہوئی محال ہے۔

بچوں میں اس جذبہ کے اظہار پر خوف کا دھوکا ہوتا ہے لیکن بچہ اپنی ماں کی

گود میں بیٹھا ہوا بالکل ساکت و صامت رخ پھیر کے اجنبی کو نیچی نظروں سے دیکھتا ہوا
جد اگانہ تصویر دکھاتا ہے یہ حالت خوف سے بہت فرق رکھتی ہے۔

اگر ہم یہاں بھی طبی جانچ کا استعمال کوں تو ہم کو معلوم ہو کہ اس جذبہ کو فروغ دینے
کی جبلت سے تسکین ہوتی ہے۔ ذہنی اختلال کی اکثر صورتوں میں اس جبلت
کی غالب تاثیر سے ان آثار کا تعین ہوتا ہے جو مرض پر دلالت کرتے ہیں۔ مریض
اپنے ساتھیوں کو اپنی طرف دیکھتے ہوئے دیکھ کے لرز جاتا ہے وہ اپنے آپ کو
نہایت بد بخت پہنچ کارہ گناہگار مخلوق تصور کرتا ہے۔ اور اکثر حالتوں میں وہ یہ
سمجھنے لگتا ہے کہ اس سے بہت ہی نالائق کام بلکہ جرائم سرزد ہوئے ہیں۔ اکثر
ایسے مریض اظہار کرتے ہیں کہ ان سے ایسے گناہ سرزد ہوئے ہیں جو قابل معافی
نہیں ہیں اگرچہ اس جملے کے وہ کچھ معنی نہیں بنا سکتے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ
مریض چاہتا ہے کہ اس راسخ جذبی حالت کو جائز قرار دے اگرچہ وہ کافی علت
اسکے اور اس کے رفیقوں کے تعلقات کی نہ ہو۔

ماں باپ کی جبلت اور نازک جذبہ

ماں باپ کی جبلت اور نازک جذبہ کے باب میں بہت کچھ اختلاف رائے
ہے بعض مصنفین جنہوں نے جذبات کے نفسیات پر بہت توجہ مبذول کی
ہے جن میں مسٹر ایف شینڈ بہت شہرت رکھتے ہیں جذبہ نازک کو ابتدائی جذبہ
نہیں مانتے۔ دوسرے مصنفین خصوصاً مسٹر الکزنڈر سڈر لیٹ اور ایم ریٹ اسکو
ٹھیک ابتدائی جذبہ مانتے ہیں اور اسی اقتضا میں ان کو تمام "اشارہ" کی اصل
نظر آتی ہے۔ مسٹر سڈر لیٹ نے مثل آدم اسمتھ وغیرہ کے جذبہ نازک اور بد رویہ

لے مذہب اسلام میں اس حالت کی روک کے لیے لا تقنطوا من رحمۃ اللہ کا فرمان واجب الاذان

موجود ہے یعنی خدا کی رحمت سے ناامید نہ ہو ۱۲ م

(۲) دیکھو شینڈ کا باب اسٹوٹ کے مبادی علم نفس میں ۱۲ م

(۳) تمہید اور مداخلت جبلت کا ۱۲ م

خلط کر دیا ہے یہ طبی غلطی عمل تحلیل کی ہے جس کو ربٹ بچا گئے ہیں۔
 ماں کی جبلت (امتا) جس کا اقتضا یہ ہے کہ اپنے بچہ کی حفاظت
 اور پرورش کرنے تقریباً جملہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں مشترک ہے۔ ادنیٰ
 درجے کے جانوروں میں بقائے نوع کی ضرورت اس طرح پوری ہوتی ہے
 کہ کثرت سے انڈے یا بچے ہوتے ہیں (مچھلیوں کی بعض قسموں میں ایک
 مچھلی دس لاکھ سے زیادہ انڈے دیتی ہے) جو بلا کسی حفاظت کے پھوڑ دیے
 جاتے ہیں جن کو اور جانور کھا جاتے ہیں اور ان میں سے بحساب اوسط ایک
 یا دو بڑے ہو جاتے ہیں۔ جب ہم جانوروں کی میزان میں ادنیٰ سے اعلیٰ
 کی طرف جاتے ہیں تو انڈوں یا بچوں کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے اور اس کمی کی مٹائی
 والدین کی حفاظت سے ہوتی ہے اور سب سے کمتر مرتبہ میں یہ حفاظت صرف
 اس قدر ہے کہ کوئی طبعی جائے پناہ مہیا کر دی جائے مثلاً وہ جانور جن کے انڈے
 کسی نہ کسی طرح ان کے بدن کے ساتھ لگے رہتے ہیں۔ لیکن ماد اور اس کے کترج
 کے جو حفاظت بچوں کی ہوتی ہے اُس میں ماں باپ کے کردار کی اعلیٰ صلاحیت
 (حسب موقع دستگی) شامل ہے۔ ہم اس بات کو مچھلیوں میں بھی ملاحظہ کر سکتے ہیں۔
 ان میں سے بعض اپنے انڈے کسی بے ڈول سی بنائی ہوئی جائے پناہ میں دیتی
 ہیں اور اُس کی حفاظت کرتی ہیں اور اگر کوئی جانور ان انڈوں کو لے جانا چاہے تو
 اُس کو ہٹکا دیتی ہیں۔ اس مرتبہ کلاتر اولاد کی حفاظت نفسیاتی تدبیر ترقی کرتی جاتی ہے
 اس صورت میں ماں باپ کے کردار میں عظیم تغیر ہوتا ہے اور موثر حفاظت کا زمانہ
 زیادہ طولانی ہوتا جاتا ہے۔ سب سے اونچی منزل ان انواع میں ہوتی ہے جن کی وہ
 صرف ایک یا دو بچے دیتی ہے اور ان کی ایسی موثر حفاظت کرتی ہے جب تک کہ
 اکثر سچے بخوبی بڑے ہو جاتے ہیں بقائے نوع کی خصوصیت کے ساتھ ماں باپ
 کی جبلت کا کام ہوتا ہے۔ ان انواع میں بچے کی حفاظت اور پرورش کے لیے
 ماں استقلال کے ساتھ ہمدن مصروف رہتی ہے۔ اپنی پوری قوت صرف کویتی ہے
 اور اس اثنائیں وہ ہر وقت بھوک پیاس تکلیف بلکہ موت کو برداشت کرنے کے لیے
 آمادہ رہتی ہے۔ یہ جبلت ہر جبلت سے قوی اور سب جبلتوں پر مبنی کہ خوف پر بھی

غالباً کہتی ہے۔ کیونکہ یہ جبلت براہِ مستقیم نوع کی خدمت کے لیے ہے اور جملہ جبلتوں کا ابتدائی کام شخصی خدمت ہے جس کی فطرت کو بہت ہی کم پروا ہے۔ ان سب امور کو سرڈینین نے خوب بیان کیا ہے۔ اس کا بیان مفصل مثالوں سے مالا مال ہے۔

ان کی کتاب ”خلقی جبلت کا مبدع اور اس کا نو“

جب ہم اس جبلت کے ارتقا کو اعلیٰ درجوں کے حیوانات کی ہماری میں لاتے ہیں تو ہم کو ٹکوروں میں قابلِ ملاحظہ مثال اس جبلت کے عمل کی ملتی ہے۔ چنانچہ ایک نوع میں ماں اپنے بچے کو ایک طرف کی گود سے لٹکائے رکھتی ہے اور اور کئی کئی مہینے تک جدا نہیں کرتی اگرچہ دور دراز کا سفر کرتی رہے۔ یہ جبلت کا اقتضا اکثر انسان کی ماؤں میں بھی اس سے کم نہیں ہوتا البتہ اس میں کم و بیش معقولیت اور انتظام ایک ضروری جزو الدین کی محبت کا ہو جاتا ہے۔ مثل اور انواع کے نوع انسانی کی بقا اور بہبود اسی جبلت پر موقوف ہے۔ یہ سچ ہے کہ عقل شخصی اغراض کی خدمت گزاری میں اکثر اس جبلت (محبت مادری و پدری) کو دھوکا دیتی ہے اور ایسی عادتوں کو کام میں لاتی ہے جو اس جبلت کے منافی ہیں۔ اور جب اس کی کثرت کسی اجتماع (قوم یا ملک) میں ہو جاتی ہے تو وہ جماعت ضرور ہے کہ تباہ ہو جائے لیکن یہ جبلت کبھی منہ نہیں سکتی جب تک کہ نوع انسانی خود ناپید نہ ہو جائے۔ یہ جبلت قوی اور موثر رہتی ہے کیونکہ بچے ان خاندانوں اور نسلوں کے جن میں اس جبلت کو ضعیف ہوتا جاتا ہے وہ خاندان قائم اور برقرار ہو جاتے ہیں جن میں یہ جبلت قوی ہے۔ اس امر کا یقین کرنا محال ہے کہ اس سب سے قوی جبلت کے عمل کے ساتھ کوئی قوی جذبہ (جس کی ماہیت متعین ہے) نہ ہو۔ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اس جذبہ (جو ذریعہ پیش ہے) کا اظہار اعلیٰ درجہ کے جانوروں خصوصاً پرندوں اور شیر ذہ جانوروں میں

سہ فطرت کا مقصد اعلیٰ انواع کی حفاظت ہے اس مقصد کے پورا کرنے کے لیے اگر شخص کو نقصان بھی پہنچ جائے تو کوئی مضائقہ نہیں جو جبلتیں بقائے شخصی کی حفاظت کے لیے ہیں ان سب سے قبل نوع کی جبلت قوی اور سب پر غالب آ سکتی ہے۔ بلکہ پیاس یا تکلیف بلکہ موت سے صرف ان کی ایک جان کا ضرر ہے لیکن بچوں کی حفاظت میں کمی ہو تو نوع کا نقصان ہے ۴۵

بلا کسی شک و شبہ کے ہوتا ہے۔ (مثلاً بلی اور اکثر گھر ملیو جانوروں میں) اور اس میں شبہ کرنا محال ہے کہ اس جذبہ میں بہر صورت خاص صفت نازک جذبہ (شفقت) کی پائی جاتی ہے۔ انسان کے ماں باپ میں اس جذبہ کا جوش بے بس بچے کے دیکھنے سے ہوتا ہے۔ اس ابتدائی جذبہ سے عموماً فلاسفہ اور علمائے نفسیات نے غفلت کی ہے۔ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ یہ جبلت اور اس کا جذبہ مردوں یہ نسبت عورتوں کے ضعیف ہوتا ہے اور بعض مردوں میں بالکل نہیں ہوتا اور ہم یہ بھی بطور مقدمہ کہہ سکتے ہیں کہ فلاسفہ مرد ہی جن میں یہ فطرت کا عطیہ نسبتہ ضعیف ہوتا ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے کہ مردوں میں اس جذبہ کا وجود ہی کیوں ہے یعنی اس بے غرض تحفظ کا اقتضا کیونکہ نسلی مبدع میں یہ بلا شبہ ابتدا ہی سے مادانہ ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ ایک عام واقعہ ہے کہ کوئی کردار جس کو ایک جنس (مرد یا عورت) اپنی خاص ضرورتوں سے اکتساب کرے وہ عموماً دوسری جنس (مرد سے عورت میں عورت سے مرد میں) کے ارکان میں منتقل ہو جاتا ہے ایک غیر کامل صورت میں مع شخصی اختلافات کے۔ معمولی مثالیں ایسے انتقال کی بھینچریوں اور ہرنوں میں سینکوں اور شاخوں کا ہونا ہے۔ یہ کہ پدری جبلت مردوں میں بالکل یہ نایاب نہیں ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ ماؤں سے اس کا انتقال باپوں میں ہوا ہے۔ اور انتخاب طبعی نے اس موروثی اثر کو مردوں میں منتقل کر کے ترقی دی ہے۔

یہ کہ انسانوں میں ماں باپ کی محبت موقوف ہے ایک جبلت پر جو نسل کی محبت کے ساتھ اعلیٰ درجے کے جانوروں میں ماں باپ کی محبت کے سلسلہ میں جاری ہے اس رائے پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ وحشی قوموں میں قتل اطفال اس کثرت سے موجود ہے کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم وحشی انسان میں یہ جبلت اور اس کا نازک جذبہ موجود ہی نہ تھا لیکن یہ نہایت ہی غلط اعتراض ہے۔ کوئی طور وحشی زندگی کا جو تقریباً عمومیت رکھتا ہے وحشیوں کی باہمی الفت اور ایک دوسرے پر ترحم سے زیادہ عام نہیں ہے حتیٰ کہ وحشی باپ اپنے بچوں سے

بہت مانوس ہوتے ہیں سب مشاہدہ کرنے والے اس نقطہ پر متفق اللفظ ہیں۔
 میں نے اکثر دلچسپی کے ساتھ ملاحظہ کیا ہے کہ خوشخوار میر شکرار بورنیو کا باشندہ گھروں
 اپنے بچے کو بڑے پیار سے گودیں لے کے اُس کے کھلانے میں مصروف رہتا
 ہے اور یہ قاعدہ کلیہ ہے جس کے مستثنیات بہت ہی کم ہیں کہ وحشی لوگ اپنے
 بچے کو اُس کی زندگی کے پہلے گھنٹوں میں قتل کیا کرتے ہیں۔ اگر بچے کو چند روز
 بھی جینے دیا تو پھر اُس کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے۔ نازک جذبہ پوری قوت
 کے ساتھ نمودر آتا ہے اور محبت پدری و مادری کے وجدان کے ساتھ منظم
 ہو جاتا ہے جس پر دوراندیشی یا محض خود غرضی کے خیالات پھر غالب نہیں آسکتے۔
 وہ رائے جو والدین کی الفت کے بارے میں یہاں اختیار کی گئی ہے
 نزدیک عمدہ مناسبت رکھتی ہے اُس کی پیدائش کی دوسری وجہات سے
 پروفیسرین نے یہ تعلیم دی تھی کہ یہ شخص (باپ یا باپ) میں اُس شدید خوشی
 کی بحکارسے پیدا ہوتی ہے جو بچے کو اپنے بدن کے ساتھ جٹانے سے ہوتی ہے۔
 اگرچہ پروفیسر موصوف نے اس کی کوئی توجیہ نہیں بیان کی کہ اس جٹانے میں
 ایسی شدید لذت کیوں ہو۔ اور مصنفوں نے اس الفت کو اُس توقع سے منسوب
 کیا ہے جو کہ والدین کو اولاد کی خبر گیری سے عالم ضعیفی میں ہوگی یہ ایک صورت اس لغو
 خیال کی جس کی بار بار کوشش کی گئی ہے کہ دوسروں کے لیے جو کچھ بھلائی انسان کرتا
 ہے وہ دراصل اپنی ہی لذت یا بہبود کے لیے ہوتی ہے۔ اگر نازک جذبہ (شفقت)
 اور محبت کا وجدان درحقیقت ایک چھپی ہوئی خود غرضی سے پیدا ہوتی ہے تو
 چاہیے کہ اولاد میں محبت ماں باپ کی بہت ہی زیادہ قوی ہو پندت ماں باپ
 کی محبت کے جو اولاد سے ہوتی ہے۔ کیونکہ اولاد کی خوشی اور خواہش کی تشفی
 سالہائے دراز تک کلیتہً ماں باپ پر منحصر ہوتی ہے۔ درانحالیکہ ماں کی قسمت میں
 (اگر اس کو ایسی قوی جبلت عطا نہ ہوتی) ایک سلسلہ اختیار نفس اور درد سے بھری
 ہوئی کوششوں کا ہے اور یہ سب بخاطر اولاد وہ گوارا کرتی ہے۔ والدین کی محبت ایک

ملحد کیو باب ہفتم ای وٹراک کی کتاب مبدوء تکمیل قصرات خلقی مطبوعہ لندن ۱۲۸۴ء

ملحد ویکم کتاب پروفیسرین جذبہ وادادہ صفحہ ۱۲۸۲ء

مما اور عقدہ ملائیل ہی رہیگا اگر ہم اس ابتدائی جذبہ کو نہ مانیں جس کی جڑ اس نہایت ہی اہم اور ضروری قدیم جبلت میں ہے جو نسل کی بقا کے لیے ہے۔ بہت زمانہ گزرا کہ رومن علمائے اطلاق اس سے حیران رہے۔ انھوں نے ملاحظہ کیا کہ سلن کے مظالم کے عہد میں اکثر لڑکوں نے اپنے باپوں کو چھوڑ دیا مگر یہ نہیں دیکھا گیا کہ کسی باپ نے اپنے لڑکے کو چھوڑ دیا ہوتا۔ اور انھوں نے اس بات کو مان لیا کہ انکی نظریات میر سے اس واقعے کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ان کا مسئلہ اس باب میں مثل پروفیسرین کے مسئلے کے تھا جس میں تصریح کے ساتھ یہ کہا گیا ہے کہ ”نرم جذبہ (شفقت) بھی ویسا ہی خالص ذاتی بہبود کی تلاش پر مبنی ہے جیسے اور مستحق اور اس میں کوئی دخل محبوب کی شخصیت کے بارے میں نہیں ہے۔ یہ فطرتا مسرت بخش ہے لیکن یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم محبوب کی بہبود کی تلاش میں اس حد سے تجاوز کریں جو حد اس حسیت کی پرداخت کی ہماری تشفی کے لئے ضروری ہے۔ پھر محبت مادری کے باب میں بین نے لکھا ہے۔ ”سعلی مشاہدہ کرنے والے سے یہ کہہ دینا چاہیے کہ محبت بذات خود ایسی ہی خالص ذاتی بہبود کے خیال سے ہوتی ہے جیسے مسرت شراب کی یار آگ کی۔ اس کے شوق میں ہم شئے محبوب کی جستجو کرتے ہیں اور اس مقصد کے حاصل کرنے کیلئے اس قدر نقصان کو برداشت کرتے ہیں جو اس کے حصول کے لیے مطلوب ہے اور اثنائے کوشش میں ہم اپنی ذاتی مسرت کے خیال سے تجاوز نہیں کرتے۔ یہ مسئلہ انسانی فطرت پر ایک سخت بھمت ہے۔ جو جانوروں کی فطرت سے اس باب میں اس قدر پست نہیں ہے جیسا کہ بین کے الفاظ سے منہوم ہوتا ہے۔ اگر بین اور وہ لوگ جو اس کے اس مسئلے سے اتفاق رکھتے ہیں حق پر ہوں تو فرقہ کلیہ نے جو کچھ انسانی فطرت کے باب میں کہا ہے

ملہ یعنی شئے محبوب کی خیریت کی تلاش ہر کواسی قدر ہوتی ہے جس قدر ہماری تشفی کے لیے مطلوب ہے۔ اس حد آگے ہم نہیں بڑھتے۔ اسکی عدم مخال اس واقعہ مذکور سے ہم پہنچتی ہے کہ کسی شخص کا لڑکا دھوپ میں کھڑا تھا باپ یہ یہ چلا تھا تھا کہ وہ دھوپ میں نہ کھڑا رہے کیونکہ اس سے باپ کو ذاتی تکلیف پہنچی تھی سب محبت پوری کے۔ باپ نے اپنے لڑکے کے لئے کہ جو بالکل ہی بے لگتاد دھوپ میں ڈال دیا تاکہ بچے کے باپ کو اپنے بچے کی تکلیف کے جس سے باپ کا حسیت کی قدر ہو سکے۔
لٹل اموشن اینڈ مل مذکور صفحہ ۸۰، ۸۱۔

وہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ جذبہ اور اسکے مقتضیات جو دو سناٹا گزاری محبت رحم اور تپا ایشاد بالجلد و دسر دل کی پیہود کے خیال پر زندگی کو نا اسی جبلت سے پیدا ہیں اور یہ ان سب کی حقیقی اصل ہے اگر یہ جبلت نہ ہوتی تو یہ سب ہرگز نہ ہوتے۔

مثلاً اور ابتدائی جذبات کے جذبہ نازک کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ وہ شخص جسکو اسکا تجربہ نہ ہوا ہو وہ اس طرح اس جذبہ کو نہیں سمجھ سکتا جیسے اندھ لنگ کے احساس کو ہرگز نہیں سمجھ سکتا۔ اس جذبہ نازک کا ابتدائی اقتضایہ ہے کہ بچے کی جسمانی حفاظت کما جائے۔ خصوصاً اسکے گلے میں باہیں ڈال کے اور یہ اسامی اقتضائاً قائم رہتا ہے اگرچہ اسکے استعمال کا سلسلہ کتنا ہی وسیع نہ ہو جائے اور یہ اقتقاد دوسری عقلی وجہ انبیاء کے ساتھ شریک کیوں نہ ہو جائے۔

مثلاً اور جبلی اقتقداؤں کے یہ بھی جب اسکے عمل میں ممانعت یا مزاحمت ہوتی ہے تو بجائے اسکے یا اس کے ساتھ پیچ و خم کے ساتھ دل کے جنگجوئی اور تنازع پیدا ہوتا ہے اور اسکا رخ اس مبدی کی جانب ہوتا ہے جہاں سے روک یا مزاحمت ہوتی ہے۔ یہ اقتقاد اصل تحفظ کے لئے ہے اسکی ممانعت سے غصہ آتا ہے اور یہ نسبت اور مزاحمتوں کے یہ فی الفور ظاہر ہو جاتا ہے۔ تمام جانور جسے اس اقتضا کا ظہور ہوتا ہے بلکہ انہیں بھی جو دوسرے موقعوں پر بہت ہی بود اسے اور بردار ہوتے ہیں جب یہ کوشش کہ اسکا سچا ماننا کی حفاظت سے لگ کر لیا جائے یا اسکو کوئی ضرر پہنچا یا جائے تو ایک نہایت خوفناک جوش و خروش کے ساتھ اور جنگجوئی کا جو سامان اور کمبو ہم پہنچے اسکو لیکے باہر سامان برسرِ پیکار ہو جاتے ہیں۔ انسان کی ماں سے بھی فزائی جسمانی حفاظت کی

مثلاً ایسی عورتیں ہیں جنکو اولاد کی محبت نہ ہو۔ مگر شکر چک چندی ایسی ہیں کہ انکا انداز اپنے بچوں کے ساتھ ممانعت محبت سے سراسر معلوم ہوتا ہے۔ ایسی عورتوں کی سیرت پر فوراً کرنے سے معلوم ہوگا کہ انکا چال چلن تمام تعلقات میں خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے ۱۲-م۔

مثلاً بچوں کو پیار کرنے (پوس لینا) کا اقتقاد جو واقعی بہت قوی ہے اور طبیعت میں داخل ہے درحقیقت اس اقتقاد کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے جو ماں میں بچوں کو چاٹنے کے لئے ہوتا ہے جو کہ اکثر انواع حیوانات میں ایک مادری جبلت ہے۔

ہمواری پر ایک اقتضاء و سہرے اتفاق کے تابع ہو جاتا ہے بلکہ اسکی حفاظت عقلی ہمواری تک بلند ہو جاتی ہے ذرا سی دھجکی یا تحقیر یا یہ اشارہ کہ اسکا سچ تمام عالم سے زیادہ خوبصورت نہیں ہے خشکی کے لئے کافی ہوتا ہے۔ برہمی میں ذرا سی دیر نہیں ہوتی۔

جذبہ نازک اور غصہ میں جو خاص ربط ہے وہ انسان کی معاشرتی حیات کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے اور اسکا ٹھیک ٹھیک سمجھ لینا صحیح نظر پر وجدان خلقی کے لئے ایک امر اساسی ہے۔ کیونکہ غضب کا جو ش اس طریق سے ایک تخم تمام اخلاقی ناخوشنودی کا ہے۔ اور خلقی ناخوشنودی پر عدالت اور کثرت حصہ عمومی قانون کا مبنی ہے بظاہر اس میں استبعاد ہے کہ انعام اور تعزیر دونوں کی مضبوط اصل والدین کی جبلت سے ہے۔ اس جبلت کے ربط کو اخلاقی ناخوشنودی کے ساتھ سمجھنے کے لئے یہ واقعہ اہمیت رکھتا ہے کہ اس بات پر نظر کیجائے کہ وہ شے جو کہ ابتدائی تحریک دینے والی نازک جذبہ (شفقت) کی ہے وہ خود سچ نہیں ہے بلکہ سچ کا پسند و خوف یا سبیطر کی مصیبت کا اظہار۔ خصوصاً بچے کی فریاد۔ مزید براں یہ کہ یہ جبلی جواب (فریاد برسی) فریاد سے ہوتی ہے نہ صرف اپنے ہی بچے کی فریاد پر بلکہ کسی بچے کی فریاد پر۔ جذبہ نازک اور حفاظت کا اقتضاء نہیں کوئی شک نہیں کہ فوری اور شدید جو ش اپنے ہی بچے کی فریاد سے ہوتا ہے کیونکہ اس کے متعلق ایک مضبوط منظم اور پیچ در پیچ وجدان نشوونما پاچکا ہے۔ لیکن جبلی جبلت قوی ہے ہر بچے کی فریاد پر ان کی فریاد برسی کی جبلت کو قوی اور کامل تحریک ہو جاتی ہے۔ اکثر عورتیں (اور مرد بھی اگرچہ کم ہوں) جب کوئی بچہ ملکتا ہوتا ہے تو نہ وہ آرام لیتے ہیں نہ کوئی کام ان سے ہو سکتا ہے۔ اگر واقعات کی مجبوری سے فریاد برسی کے اقتضاء کو ضبط کرنا پڑے پھر بھی اس بچے کی فریاد سے توجہ کو ہٹا لینا ممکن نہیں ہے اور فریاد کے سننے سے نہایت بے چینی ہوتی ہے۔

انسان میں اداری جبلت کا میدان استعمال بہت وسیع ہو گیا ہے یہی حال کسی درجہ تک ہر جبلت کے جوابی استعمال کا ہے خصوصاً تنفر میں جبکہ ہم اس سے پہلے ملاحظہ کر چکے ہیں۔ (مشابہت مختلف اشیاء کی ابتدائی یا فطرت کے انکسے ہوئے معروض سے)۔ ایسی مشابہتیں جو اکثر حالتوں میں صرف اعلیٰ درجہ کے کامل ذہن میں کام کر سکتی ہیں جذبہ نازک کے ابھارنے کے قابل ہوتی ہیں اور پھر براہ مستقیم

اسکے اقربا کو ابھار دیتی ہیں۔ نہ صرف اس طریق سے کہ فطرت نے جو معروض اس مقصد سے عطا کیا ہے۔ لہذا وہ ذہنی سے اسکی محاکات ہو جائے۔ اس طریقہ سے جذبہ ابھار دیے جانے کے قابل ہو جاتا ہے نہ صرف کسی سیمہ کی مصیبت پر بلکہ صرف ایک خوش و خرم بچے کے دیکھنے ہی سے یا تصور سے۔ کیونکہ اسکی کمزوری اسکی نزاکت اسکی صریحی بھاری کہ وہ اپنی ضرورتوں کو فراہم نہیں کر سکتا اسکے ہزار ہا آفات میں مبتلا ہو جاتا ہے اندیشہ۔ ان جملہ امور سے ذہن کو اسکا اشارہ ملتا ہے کہ اسکو حفاظت کی حاجت ہے اسی قسم کے امور کو سمجھت دینے سے ممکن ہے کہ جذبہ کسی جانور کے بچہ کو دیکھ کے خصوصاً ایسی حالت میں جبکہ وہ کسی مصیبت میں ہو ابھم جائے۔ ڈر و سورتھ کی نظم جو بالو بھیر کے بچے کے بارے میں ہے اس جذبہ کی خالص صورت کا اعلان ہے۔ اور بے شک ایسے جذبہ کے باب میں جوش کا ترقی کرنا سہل ہے جو کہ منبع کلیتہ قابل قدر الطینان اور کامل انسانی تعلقات اور قسم کے بے غرض کردار کا ہے۔

اسی طرح سبھ مستقیم ہر بالغ انسان (جس سے ہم کو کسی قسم کی دشمنی کا وجد نہیں ہے) جذبہ مذکور کو ابھار دیتا ہے۔ لیکن اسی صورت میں وہ بھر دی کے ساتھ مرکب ہو کے پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ اب یہ ایک در و آمیز جذبہ نازک بن جاتا ہے جسکو ہم رحم کہتے ہیں۔ در حالیکہ سیمہ یا اور کوئی نازک شے جسیں بھاریگی ہو جذبہ خالص کو ابھارتی تھے جسیں بھر دی کے در و کی آمیزش نہیں ہوتی۔ اس امر کا ملاحظہ لطف سے خالی ہوگا کہ ان عورتوں میں جنہیں یہ جذبہ قوی ہے ادنیٰ مشابہت کام کر جاتی ہے خواہ وہ کسی شے میں ہو بشرطیکہ اپنی صنف میں نازک اور چھوٹی ہو ایک چھوٹی سی بیانی کر سی کتاب اور ماورا اسکے کوئی شے اس سے مشتقی نہیں ہے۔

وسعت تلازم کے ذریعہ سے بھی ہوتی جبکہ ملازمت مع احترام کے ہو وہ چیزیں

بلکہ یہ محاکات مع عمل کے ہوتی ہے ۱۲۔

سہ ماہیہ اس موقع پر ملاحظہ کو لہذا ذہنی کے دو کلی قانونوں کا یاد دلانا بہت مفید ہوگا۔

اول مشابہت یعنی مثل مثل کو یاد دلانا ہے۔ یعنی دو احساس یا ادراک جو مختلف اوقات میں ہوں دوسرے پہلے کے یاد آنے کا باعث ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کو ہم نے مل دیکھا تھا جب دو بارہ اس کو

جو ابند الی معروف سے قریبی تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً لباس کھلونے بستر کسی محبوب بچے کا۔ یہ چیزیں بچہ مستقیم جذبہ کو براہِ اختیار کر دیتی ہیں۔ لیکن پہلا طریقہ اسے میدانِ استعمال کی مستقیم توسیع کا زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ مشابہت کی ایسی توسیع کے باعث سے جب ہم کسی کمزور بچہ کے حقوق سے بدسلوکی ہوتے دیکھتے یا سنتے ہیں (بیک اگر یہ حقوق بچہ ہو تو خصوصیت کے ساتھ) جذبہ نازک اور اس کے تحفظ کا اقتضا اس حقوق کے باب میں براہِ اختیار ہو جاتے ہیں۔ مگر ذرا مکن ہے کہ ظالم پر غضب اس شفقت کی جگہ لے لے۔ اس غضب کو ظالم کی خلقی تحقیر کہتے ہیں۔ اور اس کی خراب صورتوں میں ہم اسپر آدہ ہو جاتے ہیں کہ ظالم کا بند بندہ کر دیں۔ قانون کے ست عمل درآمد اور نرم سزائیں ہماری غضب کی تسفی کے لئے بالکل ناکافی ہوتی ہیں۔

اس عظیم واقعہ لینے بے غرض غضب یا استحقار کی اور کوئی توجیہ کسی کلیہ سے نہیں ہو سکتی سوائے اس کے جسکی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ سوال ایک اہم مسئلہ ہے اس سے ایک کوئی جملہ جذبات و وجدانیات کے نظریوں کی ہم پہنچی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: یا اس کے ہم شکل کو دیکھیں گے تو وہ پہلا دیکھنا یاد آ جائیگا۔ دوم مغایرت جو چیزیں ایک ساتھ مشابہہ کیا ہیں دوبارہ جب انہیں سے ایک کو مشابہہ کریں تو دوسری شے جو اس کے ساتھ تھی یاد آ جائیگی مختصر فقہوں میں دونوں قانون اس طرح بیان ہو سکتے ہیں کہ مثل مثل کو اور قرین قرین کو یا دو دلا دیتے ہیں۔ یہ دونوں قانون کل لائیات ذہنی کی اہلیں ہیں دوسرے قاعدے کی فرضیں ہیں مثلاً مکان کھین کو اصراف منظور کو اور اس کا عکس باجروال کو باسب سبب کو یا ضد اپنی ضد کو یا ان کا عکس یا دو دلائی ہے ان فروع کی تحصیل عقلی انہیں دونوں کلیوں میں مکن ہے یہاں اسکی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے ۱۲م۔

۱۲۔ یہ ایک عہد سوال ہے کہ ان قوموں میں جو فخر کرتی ہیں کہ انکو ایسا اعلیٰ درجہ شائستگی کا حامل ہو گیا ہے کہ اب وہ موت کی سزا نہیں دیکھتے اتنا بڑھا ہوا قانونِ حم کا لیا انکے اجتماع میں مادہ محبت کی کمی سے کیوں نہ ہو نہ کیا جائے اور خلقی استحقار کی بقوی ناقابلیت اسی کا نتیجہ کیوں نہ سمجھا جائے۔ ناہمال میں ایک بہت بڑی جہت اہل فرض کی خلقی استحقار سے ایسے شوق کو سزا موت دینے کیلئے عمل ہمارا ہی ہے جسے کسی بچہ پر ظلم ہوا جسے بائیسہ خیال کیا جائے کہ صدمہ جو رہت اپنے دم کی توسیع کر سکتا ہے ۱۳م

کیونکہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ یہ بے غرضانہ استحقار عدالت اور قوانین عام کا اصل اصول ہے۔ بغیر اسکی تائید کے قانون اور اسکی کل نہایت ہی ناکافی حفاظت شخصی حقوق اور آزادی کی ہے۔ اور کسی اجتماع کے ارکان کی کثرت آراء کے علقی استحقار کے تقابل میں نہایت قوی شخصی سلطنت جو قانون نافذ کرے وہ ناکامل ہوگا جیسی حالت روس میں بالفعل موجود ہے۔ جو لوگ اسکے منکر ہیں کہ انسان میں حقیقت دوسروں کی بہبود کا خیال موجود نہیں ہے۔ اور جو کچھ وہ دوسروں کی بھلائی کے لئے بظاہر کرتے ہیں وہ بھی نزاکت اور دور اندیشی کے پردے میں جھپی ہوئی ذاتی نفع رسانی ہے۔ ایسے لوگ بدی و اقا کا انکار کر کے نہایت بعد از خیال غیر واقعی توجیہ ایسے امور کی۔ جیسے غلامی کے خلاف شریک یا کالنگو کی اصلاح کی تحریک یا زندہ جانور کی تشریح کے خلاف جو سخت جہاد کیا گیا یا وہ انجمن جو سچوں پر ظلم کی ممانعت کے بابے میں قائم ہے۔ تلاش کرے گئے اب ہم استحقار کے ساتھ پروفیسر بن کی اس توجیہ کی جانچ کریں گے جو انھوں نے بظاہر بن جندہ اور فعل کی توجیہ کی ہے۔ ہم پہلے ملاحظہ کر چکے ہیں کہ پروفیسر بن نے جذبہ نازک کو کلیتہً ذاتی نفع رسانی سمجھ لیا ہے اور مثل اور بہت سے مصنفین کے افعال زیر بحث کو ہمدردی پر محمول کیا ہے۔ پروفیسر بن لکھتے ہیں: ”ذہن کے ایک مقام سے جو جذبہ نازک سے بالکل جدا ہے ہمدردی کا اصول پیدا ہوتا ہے یا وہ آمادگی جو دوسرے مخلوقات کی خوشی یا رنج کو خود اپنے اوپر لیکے اس طرح کام کرتے ہیں گویا وہ ہماری ہی خوشی یا رنج ہے اسکے عوض کہ ایسا فعل ہمارے لئے سرخسہ خوشی ہو ابتداً عمل ہمدردی کا ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم خوشی سے دست بردار ہو گئے رنج کو اختیار کریں۔ یہ ایک بعلیہ از قیاس معما ہماری ساخت کلبہ جیسے ہکو پھر کمال غور کرنا ہوگا۔“

یہ اس وقت کی حالت کا تذکرہ ہے جب یہ کتاب تصنیف یا طبع ہوئی تھی۔ انھوں نے طبع اس کتاب کی ۱۹۱۶ء میں ہوئی تھی جب سے کم سے کم تین مرتبہ کتاب پھر چھاپی گئی کوئی دیا پڑ مصنف کا آخر کے مطبوعات میں موجود نہیں ہے۔ اس اثنا میں عظیم تغیرات روس میں واقع ہوئے ۱۹۱۶ء تک دیکھو بین کی کتاب جندہ و ارادہ صفحہ ۸۳-۸۴

اس مقام پر پروفیسر بن نے خود ایک اشکال کو اپنے اوپر لے لیا ہے جس کے لئے بہت زیادہ توجہ کی ضرورت ہے۔ لیکن جب ہم اسکے پورے غور و خوض کا نتیجہ اس اعتبار کے باب میں تلاش کرتے ہیں تو ہم کو جو کچھ دستیاب ہو سکا ہے وہ چند سطروں کا ایک فقرہ ہے جو انھوں نے خلقی ناپسندیدگی کی فصل میں لکھا ہے۔ اس فقرہ میں ہم سے کہا گیا ہے جب دوسروں کی کردار سے حسرت ناپسندیدگی کی پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ اس کی کردار اس قاعدہ کو فتح کرتی ہے جس کی فرہمیت مسلمہ جہور ہے۔ اس بات کو سمجھ لینا چاہئے کہ وہی جس فرض کا جو خود اپنی ذات پر عامل ہے اور سرزنش سے فیش زنی کرتا ہے یا خوف دلاتا ہے جب ہم قاعدہ کی نافرمانی کرتے ہیں دوسرے شخص پر جو مجرم ہے وہی قاعدہ ویسا ہی عمل کریگا جو حسرت دوسرے کے باب میں ہوتی ہے وہ ایک قوی حسرت ناخوشنودی یا ناپسندیدگی کی ہے جس کا تناسب اس قوت سے ہے جو ہکو اس فرض کے شکست کی ملحوظ خاطر ہے۔ اس سے ایک خلقی غضب یا ناخوشنودی پیدا ہوتی ہے جس کا میلان مجرم کو تقذیر دینے کا ہوتا ہے۔ یعنی بین کے نزدیک سرشتہ بے غرض خلقی استحقار کا قائل ہے۔ ”اگر میں ایسا کرتا تو مجھ کو سزا دی جاتی لہذا افلاں شخص کو تقذیر دینا چاہئے۔“ یہ انداز ایسا شاذ نہیں ہے خصوصاً پرورش خانہ میں اور اس میں بھی شک نہیں کہ سزاؤں کی مساوی تقسیم میں بھی کچھ اس کا عمل ہے لیکن یقیناً یہ ہماری ساخت کے بظاہر باطل عقیدہ قائل کی توجہ کے لئے ناکافی ہے جس کو پروفیسر بن نے اسکے پہلے مان لیا ہے۔ اس کی تحقیق کیلئے یہ مسئلہ (بین کا) حقیقت سے کس قدر دور ہے ہکو یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ اسام کو دار کے کونے میں جسے ہمارے شدید خلقی استحقار کو اشتغال ہوتا ہے۔ اگر ہم سنیں کہ کسی شخص نے بینک کو لوٹ لیا یا ڈاک گاڑی کو روکا یا مقابلہ کی جنگ میں کسی کو مار ڈالا تو ہم اتفاق کرینگے کہ اس کو سزا ہونا چاہئے۔ کیونکہ ہم عقلاً اس امر کو مانتے ہیں کہ اجتماعی اغراض کا مقتضایہ ہے کہ ایسے امور کا وقوع نہ تکرار ہونا چاہئے اور ہم خود ایسے کردار سے اجتناب کریں گے۔ لیکن ہماری حسیت

مجرم کے باب میں ممکن ہے کہ ترجم ہو یا صرف دلگی اسکی عبارت اور چالاک کی قدرتی
 کے ساتھ ٹکراتی ہوئی۔ لیکن اگر جرم کسی تکلیف اور مجبور مخلوق کو آزار دیتا ہو۔ کسی
 گھوڑے یا کتے پر ظلم یا سب سے بڑھکر کسی بچہ کو دکھ پہناتا۔ اس صورت میں ظلم
 استحقار کو سخت اشتعال ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ایسا بھی کوئی فعل ہو جسکے لئے قانوناً
 کوئی تعذیر نہیں بتائی گئی ہے۔ پرو فیسر ہن کی توجیہ اس "اشکال" کی بالکل
 ناکافی ہے یعنی ہمدردی محض۔ اور جب ہم اس اصول ہمدردی کے بیان پر زیادہ
 غور کرتے ہیں تو معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ توجیہ غلط ہے۔ اور کسی قسم کی ظاہری مشغولیت
 جو اس توجیہ میں نظر آتی ہے وہ بیان کے اجمال اور عبارت میں مجاز کے استعمال
 سے ہے۔ پرو فیسر موصوف کا بیان یہ ہے کہ ہمدردی وہ آمادگی ہے دوسرے
 مخلوق کے رنج اور خوشی کو اپنا کر لیتے کی اور یہ کوشش کرنا کہ رنج برطرف ہو اور خوشی
 میں ترقی ہو۔ اگر ہم صحیح عبارت کو کام میں لائیں تو ہم کو یہ کہنا ہوگا کہ ہمدردانہ رنج
 یا خوشی جو ہم کو محسوس ہوتی ہے اسکی فوری براہ راست ہمارے ذہن میں دوسرے کو
 رنج یا خوشی کے معائنہ سے ہوتی ہے اور پھر ہم اس پر اسلئے عمل کرتے ہیں کہ وہ ہماری
 رنج اور ہماری ہی خوشی ہے۔ اور جو عمل ہم کرتے ہیں (جب تک کسی اور اصل کا عمل
 نہ ہو) اسکا مقصد یہ ہوتا ہے کہ خود ہمارے رنج برطرف ہو جائے اور خود ہماری خوشی
 کو ترقی ہو۔ اس صورت میں ہم کو دوسرے کے محسوسات سے کوئی تعلق نہیں
 رہتا۔ پس سہل ترین اور جلد ترین طریقہ اس رنج کے دور کرنے کا یہ ہے کہ ہم اس
 شخص سے جس پر مصیبت گذر رہی ہے آنکھ پھیر لیں اور خیال کو اس جانب سے
 ہٹا لیں۔ یہی وہ طریقہ ہے جسکو نازک حیثیت کے اشخاص اختیار کرتے ہیں جنہیں
 ترجم اور حفاظت کا اقتضا ضعیف ہوتا ہے۔ وہ نگاہ پھیر کے ہمارے مصیبت زدہ
 کے پاس سے مل جاتے ہیں اور مضبوط ارادے سے ان کے خیال کو دوسرے دور
 کر دیتے ہیں اور تاہم امکان اپنے گرد خوش اور بشاشت بشرے والوں کا مجمع

لے کسی لفظ کو غیر معنی موضوع ڈالیں استعمال کرنے کو مجاز کہتے ہیں یہ سبب کسی مناسبت کے مثلاً بہادر
 آدمی کو شیر کہنا یا شہنا شراب کو شیشہ کہنا وغیرہ ۱۲م

کر لیتے ہیں۔ بلاشبہ ایک غریب آدمی کا چوروں میں گھر جانا پوری اور لیواٹل دونوں کے لئے یہ نظارہ تکلیف دہ تھا جو دوسری جانب گزر رہے تھے لیکن نیک سمرانی نے اس پر رحم کیا اور اس کی خبر لی۔ دونوں نیک نفس تھے اور مصیبت زدہ کے احوال سے متاثر ہوئے اور اگر وہ غریب مسافر کے زخموں کے دیکھنے پر مجبور ہوتے تو شاید غش کھا کے گر پڑتے لیکن بڑا فرق دونوں میں یہ تھا کہ نیک سمرانی میں شفقت اور اس کا اقتضا دونوں بڑا نکتہ ہوئے اور یہ اقتضا غالب آیا اور مکر وہ حالت کو روکا جو بوطوطہ دار و آلہ اور قابل تنفر نظارہ سے پیدا ہوئی تھی۔

ہمدردی سے جو رنج یا خوشی پیدا ہوتی ہے اور اس سے ہم متاثر ہوتے ہیں اگر خود اسی کا اثر ہو تو ہم کو اس بات پر مائل کرے کہ ہم مصیبت زدہ کی نزدیکی سے پیچیں اور جو خوش و خرم ہو اسی قربت چاہیں لیکن شفقت ہم کو مصیبت زدہ کے قریب لیجاتی ہے اور یہ چاہتی ہے کہ ان کی مصیبت میں تخفیف ہو۔ یہ بھی قابل ملاحظہ ہے کہ جذبہ کی شدت اور پرورش اور تحفظ کے اقتضا کی قوت اور اس غضب کا جوش و خروش جو ہم کو ظالم پر ہوتا ہے جسے کسی ضعیف اور بیکس کو آزار دیا ہو۔ یہ سب اس رنج سے کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ جو ہمدردی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ایسی فوری طبیعتیں بھی ہیں جن کو درد کا احساس ہوتا ہی نہیں ہے لیکن یہ کہ وہ نہایت ہی رحم دل ہوں اور ظلم ہوتے ہوئے دیکھ کے فوراً ان کے غضب کو جوش ہو جائے۔ آزار دہی کی دھمکی سے بھی جو کسی کمزور مخلوق کو دی جائے غضب کا فوری اشتغال ہو جائے۔ اور یہ خیال بالکل لغو ہے کہ ایسی حالت میں پہلے اس حالت کا تصور پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہ دھمکی عمل میں لائی جائے تو اس سے مظلوم پر کیا گزریگی۔ جب یہ تصور ذہن میں بن چکی ہے تو ہمدردی کی وجہ سے ہمدرد کو درد کا احساس ہوتا ہے پھر یہ اپنے کو اس کی جگہ فرض کرتا ہے جس کو گزند پہنچتی تو اس ہمدرد کو دھمکی دینے والے پر غصہ آتا ہے۔ فریادری کا جذبہ ویسا ہی بلا واسطہ اور فوری ہوتا ہے جیسا ماں کا جذبہ بچے کے رونے کی آواز سے ہوتا ہے یا جیسا وہ اقتضا جو بچے کی حمایت

ہوتا ہے اور حقیقت یہ دونوں طریق عمل یکساں ہیں۔
 سوا اس لمور کے جو یہاں تجویز کیا گیا ہے ممکن نہیں ہے کہ بے غرضانہ فیض رسانی
 اور خلقی استحقاق کی توجیہ ہو سکے۔ اگر یہ رائے رد کر دی جائے تو پھر یہ حالت ایک
 لاعمل معما اور خرق عادت ہو جائیگا۔ یہ رجحانات بطور اسرار کے انسان کے سینہ
 میں ودیعت ہیں انکی کوئی تاریخ ارتقائی سلسلہ میں نہیں ہے نہ انکی کوئی تقشیل موجود
 ہے نہ کوئی قابل فہم انصال یا مشابہت ہمارے ذہنی ساخت کی کسی حالت اور
 اسکے آثار میں پائی جاتی ہے۔

جذبہ نازک کا مقام ابتدائی جذبات میں متعین کرنے کے لئے ضرور ہے کہ
 ایک مختصر تنقید مسٹر شینڈ کی بحث کی جائے جو انھوں نے اس مسئلہ پر کی ہے۔ اگرچہ
 یہ تنقید باب پنجم اور باب ششم کے پڑھنے کے بعد آسانی سمجھی جاسکتی ہے جنہیں
 وجدانیات کے نظام کی بحث کی گئی ہے۔

مسٹر شینڈ کے نزدیک جذبہ نازک ہمیشہ پیچیدہ (مرکب) اور اسکی ترکیب
 میں ہمیشہ خوشی اور رنج داخل ہوتے ہیں۔ مسٹر شینڈ اس طریقے سے اس مطلب
 کو پہنچے ہیں۔ قدیم رائے کہ خوشی اور رنج ابتدائی جذبے ہیں اسکو تسلیم کر کے مسٹر
 شینڈ کہتے ہیں کہ خوشی ایک پھیلنے والا جذبہ ہے اور اسکا کوئی خاص جہان نہیں
 ہے (کیونکہ مسٹر شینڈ نے اس راہنما اصول کو تسلیم نہیں کیا ہے جو صفحات (کتاب
 ہذا) میں اختیار کیا گیا ہے یعنی ہر ابتدائی جذبہ ایک جہلی میدان کی تحریک کے ساتھ
 رہتا ہے جس کا جہان خاص ہے) اور وہ کہتے ہیں کہ رنج کے دو اقسام ہیں اپنے
 معروض سے چپے رہنا اور اسکو بھال کرنا (تلافی یافت) یعنی اس چیز کو پھر
 پیدا کرنا جسکے ہونے سے رنج ہوا تھا۔ اسکے بعد مسٹر شینڈ رحم پر بحث کرتے ہیں کہ

لے پروفیسر سٹونٹ کی کتاب ”گروڈوک آف سائیکالوجی“ باب شانزدہم دیکھو ص ۱۱۲ اس کتاب کا
 ترجمہ مبادی علم نفس اس مضمون سے ہوا ہے اور مطبوع ہو چکا ہے ۱۲-م۔
 ص ۱۱۲ سے کہتے آئے ہیں کہ خوشی انساٹا ہے اور رنج انقباض ہے وہی بات پروفیسر شینڈ
 نے بھی کہی ہے ص ۱۱۲-م۔

وہ سب سے سادہ نمونہ جذبہ نازک کا ہے۔ اور اسکو معطوم ہوا ہے کہ یہ اسامی اقتضائے رنج کے ہیں تلافی مافات اور معروفین سے انفصال۔ لیکن رحم خاص رنج نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک عنصر شہہ یعنی (خوشگوار) کا ہے جس عنصر کو وہ بعینہ خوشی سمجھتا ہے۔ لہذا رحم جو سب سے سادہ قسم نازک جذبہ کی ہے اس کے نزدیک خوشی اور رنج کی آمیزش ہے۔

مسٹر شینڈل نے رنج کی توجیہ کی کوشش نہیں کی یا نسل انسانی میں اسکی تاریخ (مبدأ) کے سراغ لگانے کی نہ یہ بیان کیا کہ بے غرضانہ کام کرنے کا اقتضا کہاں سے حاصل ہوا ہے تاکہ وہ معروفین کی تلافی مافات کرے یا اس سے چمٹا رہے اور یہ سب سے اہم سوال ہے کیونکہ یہ اقتضا تمام دوسروں کے لئے کام کرنے (ایثار) کی اصل ہے۔ مسٹر شینڈل نے رنج کو ابتدائی جذبہ اور اس کے اقتضا کو تسلیم کر لیا ہے محض مغالطہ یہ الہامس سوال یا مصادہ ہے۔ اس کے بعد اثناے بحث میں شینڈل نے ایک قسم کے رنج یا اندوہ کی موجودگی کو مان لیا ہے اور اس رنج کا یہ اقتضا نہیں کہ معروفین پر قرار ہو جائے سخت یا تلخ قسم اندوہ اور اس کے مان لینے میں اسے ضمانت رنج کا (مولف) یعنی مرکب ہونا بعینہ عناصر سے تسلیم کر لیا ہے۔ مسٹر شینڈل کا یہ تسلیم کرنا ایک با معنی اقرار ہے۔ ”رحم کی نزاکت بظاہر قصورات سے پیدا ہے۔ جن کا خروج مصیبت کے دور کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ پس یہی امر تو زیر بحث ہے جس میں زور دینا چاہتا ہوں۔ کہ رحم میں ایک عنصر پرورش کے اقتضا اور ستھظ کا ہے اور اس کے ساتھ ہی نازک جذبہ لگا ہوا ہے اور یہی جذبہ خاص رنج میں بھی موجود ہے لیکن یہ بذات خود غم آلو نہیں ہے جیسا کہ غم بذات خود ہے لہذا یہ غم نہیں ہے بلکہ اس کے ادنیٰ عناصر سے ہے عملیں جذبہ جیل سے مرکب ہوا ہے۔

وہ رائے جو یہاں اختیار کی گئی ہے یعنی رنج کا عنصر رحم میں وہ درد ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور عنصر شہہ یعنی (خوشگوار) کا وہ خوشی ہے جو نازک جذبہ کے اقتضا کی تسخیر کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ کہ یہ رائے زیادہ سچی ہے

۱۔ سوال جواب سے ہی مراد ہے ۱۲م۔

۲۔ باب چارم ملاحظہ ہو۔ مم۔

بہ نسبت دوسری رائے کے میرے نزدیک اسکا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ رحم ممکن ہے کہ بالکل خوشگوار سی سے خالی ہو اور پھر اسکی اصلی خصوصیت باقی رہے۔ یعنی ایسے رحم کی حالت میں جبکہ ابھار بہ سبب کسی سخت مصیبت کے ہو جس کا دفعیہ ہماری قوت سے خارج ہو۔ اس صورت میں روکے ہوئے نازک اقتضا کا رنج ہمدردی کے رنج پر اضافہ ہو جاتا ہے اور رحم بالکل رنجہ ہو جاتا ہے۔ دوسرا معقول سبب غم کے ابتدائی جذبات سے نہ سمجھنے کا یہ واقعہ ہے کہ غم آلود جذبہ ہر قسم کا فرع ہے ایک منتظم وجدان کے موجود ہونے کی اور فی الواقع نازک جذبہ ہے جسکی تکمیل محبت کے وجدان میں ہوئی ہے اور ہمدردی کی تکلیف نے اسکو رنج وہ بنا دیا ہے مثلاً اس صورت میں جبکہ کسی محبوب شے کو ضرر پہنچے یا اسکا اقتضا بیکار جائے۔ مثلاً اس صورت میں جبکہ شے محبوب مفقود ہو جائے۔ اگر غم پر مقدم ہو محبت کا منتظم وجدان جیسے میرے نزدیک تنازع کی گنجائش نہیں ہے تو پھر غم کو ابتدائی جذبہ نہیں سمجھ سکتے

بعض اور جبلتیں جنکا جذبی رجحان زیادہ معروض نہیں ہے

سات جبلتیں جن پر اب تک ہم نے نظر کی ہے وہ ہیں جنکے انبعاث (برآمدگی) سے متعین ابتدائی جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ ان سات ابتدائی جذبات سے مع حیات خوشی اور رنج کے (اور شاید حیات جو ش اور افسردگی کے بھی) مرکب ہیں سب یا تقریباً سب (انفعالی) شوقی حالتیں ہیں جنکو جو ام الناس جذبات کہتے ہیں اور محاورہ عام میں ان کے مقررہ نام ہیں لیکن ان کے اور اور بھی انسانی جبلتیں ہیں اگرچہ جذبات کی پیدائش میں ان میں سے بعض کا عمل کمتر ہے مگر ان کے اقتضا معاشرتی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں لہذا انکا بیان بھی ضرور ہے۔

منجملہ ان کے جوہر ہی اہم ہیں ایک جنسی جبلت ہے یعنی جبلت تولید مثل نوعی۔ اس کے اقتضائی قوت عظیم اور شدت اس جذبی تحریک کی جو اس کے

عمل میں لانے کے ساتھ ہے ان کے باب میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک نقطہ دیکھی گا اس کا خاص ربط ماں باپ کی جبلی الفت کے ساتھ ہوتا ہے۔ میرے نزدیک انہیں کوئی شبہ نہیں کہ یہ ربط مبداء و فطرت سے ہے۔ اور علی العموم (سوا انہایت پست مرتبہ کے) جو معروض جنسی اقتضا کا ہے وہ کسی درجہ تک جذبہ نازک کا بھی معروض ہو جاتا ہے۔ حیاتی نفع اس قسم کے ارتباط کا یہی ہے۔ یہ اس تعامل کے لئے راستہ صاف کرتا ہے جو کہ درمیان نزو مادہ کے ہوتا ہے جہیں در صورت حیوانات (غیر انسان) بھی ایسی وفاداری اور باہمی اخلاص پایا جاتا ہے جو دلوں پر اثر رکھتا ہے اور یہ تعلقات مدت العمر پائدار رہتے ہیں۔

یہ جہلت سب جبلتوں سے بڑھ چڑھ کے انسانوں میں اپنے اقتضا کی عظیم توانائی و جدانیات اور مولف اقتضاؤں کو مستعار دیتی ہے جن میں اس جبلت کو دخل ہے۔ در حالیکہ اسکی نوعی خصوصیت غرق اور غیر مد رک رہتی ہے۔ اس خصوصیت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہزار ہا ناؤں اسکی کامل بحث سے بھرے پڑے ہیں۔ کتاب کی اس فصل کے نقطہ نظر سے خاص اہمیت اس جبلت کی یہ ہے کہ اس سے ایک تصریح ایسی موجود ہے جسکو کو دن سے کو دن ذہن بھی یقین کر سکتا ہے۔ کہ فطرت انسانی اور دوسرے حیوانات میں اتھا اور موالات اور ذاتی اور فعلی مشابہت انسانی اور دوسرے حیوانات کی جبلتوں میں موجود ہے۔

تولید نوعی کے متعلق چند الفاظ جنسی رشک و رقابت اور نسوانی شرم کے باب میں کہنا ضرور ہیں بعض مصنفوں نے ان کو خاص جبلتیں سمجھا ہے لیکن شاید اسکی معقول وجہ موجود نہیں ہیں۔ رشک اپنے پورے معنی کے اعتبار سے ایک مرکب جذبہ ہے ایک منظم وجدان کا وجود اسپر مقدم ہے۔ اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ معاندانہ کردار کسی نر کی جبکہ اسکا رقیب حاضر ہو ضرور نہیں کہ یہ سمجھ لیا جا

لے بے رشک اس حد تک جس حد تک اقتضا کی کامل روک ٹیک ہے۔ مم۔

لے خیرہ کا باب دوم اس کتاب کے آخر میں ہے جہیں منہی جہلت کی پوری بحث موجود ہے۔ مم۔

کہ اس قسم کا مرکب جذبہ یا وجدان پایا جاتا ہے۔ تولید نوعی کی جبلت اور جنگجوئی میں اگر ارتباط تسلیم کر لیا جائے تو اس واقعہ کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ نر کا غصہ انسان اور اکثر غیر انسان جانوروں میں فوراً مشتعل ہو جاتا ہے اور اشتغال شدید ہوتا ہے جبکہ جنسی اقتضا کے عمل میں مزاحمت کی جائے اور شاید عظیم قوت اس اقتضا کی کافی توجیہ اس برہمی کی ہے۔

نر کی موجودگی میں مادہ کے حجاب کی اس سے توجیہ ہو سکتی ہے اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مادہ میں جبلت تولید مثل کی خود نمائی اور ذاتی خواری (سڈل) کی جبلت سے گہرا ارتباط رکھتی ہے لہذا نر کی موجودگی سے پہلی اور پچھلی دونوں جبلتوں کو تحریک ہو جاتی ہے۔

غذا کی خواہش جو ہم کو بھوک کے وقت معلوم ہوتی ہے اور اسکے ساتھ ہی اسکے قابو میں کر لینے منہ میں لیجانے چبانے اور نگلنے کا اقتضا میرا خیال ہے کہ اسکی جڑ صبح جبلت میں ہے۔ اکثر جانوروں میں کھانے کے حرکات سچے جبلی کردار کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن ہم (انسانوں) میں ابتدائی عمر ہی سے اس جبلت میں تجربہ سے تغیر عظیم پیدا ہو جاتا ہے غذا کے وصول اور اس کے صرف دونوں حیثیتوں میں۔ صرف قوی اقتضایاتی رہ جاتا ہے جو جبلی حیثیت کو عمل تغذیہ کے ظاہر کرتی ہے۔

آپس میں مل جل کے رہنے کی جبلت (اجتماعی جبلت) انسانی جبلتوں سے ہے جسکی معاشرت میں بڑی اہمیت ہے۔ اسے اجتماعی صورتوں کے مختلف قابو میں ڈھالنے میں بہت شرکت کی ہے۔ شوقی حیثیت اس جبلت کے عمل کی ایسی شدید نہیں ہے نہ اس میں نوعی تفصیص ایسی ہے کہ اسکا کوئی نام رکھا جاتا۔ یہ جبلت اکثر انواع حیوانات میں ظاہر ہوتی ہے اگرچہ بعض ان میں سے ذہنی قابلیت کی میزان میں بہت پست مرتبہ رکھتے ہیں۔ اسکے عمل میں جب یہ اپنی

لے جنسی ہم نوا مادہ جہاں جیسا موقع ہو لفظ میلکس کے مقابل اردو میں کوئی لفظ موجود نہیں ہے لہذا جنسی ایک جدید اصطلاح کے طور پر لکھا گیا ہے ۱۲م۔

سب سے سادہی حالت میں ہو ذہن کی اعلیٰ صفتوں کی ضرورت نہیں ہے نہ ہردی کی نہ ایک دوسرے کو مدد دینے (تعاون) کی قابلیت کی۔ مسٹر گالٹن نے قدیم بیان خام جبلت کے عمل کا دیا ہے۔ جنوبی افریقہ کے بل سے ومار الینڈ میں کوئی اگلت اپنے اہمنسوں سے نہیں پالی جاتی بلکہ ان کی موجودگی کو وہ نہیں دیکھتا جب تک وہ ان میں رہتا ہے لیکن جب گلہ سے اسکو جدا کر لیتے ہیں اس سے سخت مصیبت کا اظہار ہوتا ہے اور جب تک گلیں پھرل نہیں جاتا پھین نہیں لیتا۔ اس حالت میں وہ جلدی کرتا ہے کہ اُنکے درمیان میں گم ہو جائے اور اپنے ساتھیوں کے بدنوں سے حتی الامکان نہایت ہی قریبی اتصال چاہتا ہے۔ اس واقعہ میں ہم اجتماعی جبلت کا عمل اسکی کامل یادگی میں دیکھتے ہیں جدا ہونے سے بھیڑی اور گلہ میں سے ایک فرد ہو جانے میں تشفی۔ اسکی منفعت ان جانوروں کے لئے جنگلوں اور جانور شکار کر لیتے ہیں بدیہی ہے۔

عادت سے اس جبلت کو استحکام ہوتا ہے۔ ہر فرد کسی نہ کسی قسم کی معا (اجتماع) میں پیدا ہوتا ہے اور اسی اجتماع میں اُسکا نشوونما ہوتا ہے دوسروں کے ساتھ رہنا اور جو وہ کرتے ہیں وہی کرنا اسکی جبلت میں گہری جڑ کھڑ لیتا ہے یہ ایک عام قاعدہ ہے اسکی توضیح اصول ہردی کے جذبہ سے ہو سکتی ہے جسکو ہم آئندہ بیان کریں گے۔ حقیقت گہرے انداز گلہ یا غول کی جہیں وہ فرد اپنے آپ کو پاتی ہی ہوتی اُسی قدر کامل تشفی اس جبلت کے اکتفا کی ہوگی۔ غالباً جبلت کی اتنی خصوصیت کی وجہ سے کہ اجتماعی حیوانات منفعت و انواع کے اکثر ایسے اجتماع کے ساتھ رہتے ہیں جو باہمی تحفظ یا کسی اور قسم کا فائدہ اٹھانے کی ضرورت سے کم ہیں زیادہ ہوتا ہے۔ شمالی امریکہ کے مسافر دریافت کے زمانہ کے قریب بیان کرتے تھے کہ جنگلی بھینسے بعض اوقات بہت ہی عظیم غول میں دیکھے جاتے ہیں جس سے تمام جنگلی چراگاہ کئی کئی میل تک ہر طرف سیاہ نظر آتا ہے۔ اس طرح بعض اقسام بارہ سنگوں کی اور بعض اقسام کے پرند ایک ساتھ شریک ہو کے اجتماع عظیم کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل و حرکت کرتے ہیں۔

اگرچہ قدیم وحشی انسان کی معاشرت کی صورت کے باب میں بہت اختلاف

بعض کار جہاں اس رائے کی طرف ہے کہ یہ ایک عظیم غیر مرتب غول ہوتا تھا دوسروں کا یہ خیال (اور مظنہ ہے کہ ایسا ہی ہو) کہ نسبت جھوٹے ٹاچھوٹے گروہ تھے جنہیں قریبی رشتہ دار ہوتے تھے۔ لیکن تمام علمائے علم الانسان اس امر پر اتفاق رکھتے ہیں کہ قدیم وحشی انسان کسی حد تک عادات اجتماعی تھے اور قوت اس جبلت کی جو شایستہ انسانوں میں اب تک موجود ہے وہ اسی رائے کی تائید میں ہے۔

اجتماعی جبلت بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہے کہ انسانی جبلتوں میں صلاحیت غارضی غیر معقل افراط نمونہ کی ہے جسکی متابعت سے ان کے جذبات اور اقتضات بہت شدت کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں۔ یہ حالت امراض ذہنی کے البائیں گند آفوبیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حالت اس جبلت (اجتماعی) کے سیکمانہ افراط سے پیدا ہوتی ہے۔ مریض تنہا رہنا نہیں چاہتا۔ خالی کشادہ مقام سے نہ گزرے گا اور یہ چاہتا ہے کہ ہر وقت اسکے گرد پیش انسانوں کا مجمع رہے بلکہ معقل طبیعت کا انسان بھی بقول پروفیسر جیمس "تنہائی سب سے سخت مصیبت ہے قید تنہائی ایک قسم کا عذاب ہے شایستہ ممالک میں اسکو اختیار کرنا نہایت ظالمانہ اور خلاف فطرت انسانی ہے۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی ویران جزیرے میں تنہا رہا ہو انسان کے نقش قدم کا دیکھنا یا دوسرے انسانی صورت کا نظر کرنا ایک دلولہ انگیز تجربہ ہے"

شایستہ جماعتوں میں اس جبلت کے عمل کی شہادت ہرکو ہر موقع پر ملتی ہے۔ چند خاص انخاص اور عموماً اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اشخاص کے مادر اسب کے لئے سیر و تفرج کی اصلی شرط یہ ہے کہ مجمع کے افراد سے وہ بھی ایک ہوں۔ روزانہ تفرج کے لئے ہر شہر کے رہنے والے شام کے قریب باہر نکل جاتے ہیں

۱۔ کسی حصہ کو بیب ریشہائے عناصری کے بڑھانے کا اعتدال سے زیادہ بڑھانا ۱۲
۲۔ اگر آفوبیہ دویوانی لفظوں سے مرکب ہے اگر آفوبیہ بازار اور فوبیہ خوف ایک قسم کا جنون ہے جو اس مرض میں مبتلا ہوتا ہے وہ کھلے ہوئے مقامات بازار پارک میں جانے سے ڈرتا ہے ۱۳
۳۔ دیکھو پروفیسر جیمس کی کتاب علم نفس۔ ص ۴۴

اور ایسی سڑکوں پر گشت کرتے ہیں جہاں مجمع کثیر ہو۔ دریا کے کنارے۔ اسفرد اسٹریٹ
اولڈ کنٹ روڈ پر۔ یا کوئی ادنیٰ موقعہ سیر و تفریح کا مثلاً کسی شاہزادہ کی سواری کا
ریلوے اسٹیشن سے میسر شو کو جانا۔ عک کے دونوں جانب ٹانٹائیوں کا ہجوم ہو
جاتا ہے اور گھنٹوں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع رہتا ہے۔ حالانکہ یہی لوگ خاص پرل
کے دیکھنے یا میسر شو کے لئے چند قدم بھی نہ چلتے تھے اگر مجمع عام ہوتا۔ چند
مختصر تعطیلوں میں کام کرنے والے مزدور شہر اور اطراف شہر سے ایسے مقام پر
جمع ہو جاتے ہیں جہاں ان کے ساتھیوں کا ہجوم ہے۔ یہی جہلت ہے جو کس قدر
اونچے سطح پر عمل پیرا ہوتی ہے کہ لاکھوں اشخاص کرکٹ یا فٹبال کے دیکھنے کو
جمع ہو جاتے ہیں نیم روزہ تعطیل کے موقع پر۔ اس قسم کے ہجوم سے اجتماعی جہلت
کی زیادہ نشہ ہوتی ہے نسبت بیکار سڑکوں پر گھومنے کے اس لئے کہ جملہ ارکان
انکی جماعت کے ایک ہی مقصد سے فراہم ہوئے ہیں۔ سب کے جذبات یکساں
ہوتے ہیں سب ایک ساتھ شور مچاتے ہیں اور ایک ساتھ تالیاں بجاتے
ہیں۔ یہ خیال لغو ہے کہ ہر شخص کو محض کھیل سے دلچسپی ہے اور اس دلچسپی کی وجہ سے
ایسا کثیر مجمع ہوا ہے۔ کیا مناسب دس ہزار فٹبال کے ٹانٹائیوں کا اس تنہا
شخص کو پہنچتا اگر ہر شخص تنہا مجمع سے جدا ہوئے صرف کھیلنے والوں کو دیکھنا۔
تعلیم یافتہ بھی اجتماع کی دلفریبی سے آزاد نہیں ہیں۔ کون ہے جو شیش
ہوس کے چوراہے پر کھڑا ہو یا چپ سائڈ کی طرف گزر رہا ہو اسکو یہ امر محسوس
ہوا ہو کہ تقدیر کم وہ لوگ ہیں جو رات کے وقت ٹیمس کے پشے کی تنہائی کو کوک
وہ شاعرانہ رموز سے مالا مال ہے۔ ساحل کے ہجوم پر جو سو قدم کے فاصلے پر ہے
ترجیع دے! ہم تعلیم یافتہ عموماً اپنے دل میں کہتے ہیں جب ہم ہجوم کی دلفریبی
سے مغلوب ہوتے ہیں کہ ہم عوام الناس کی حیات سے عاقلانہ دلچسپی لیتے
ہیں لیکن یہ عاقلانہ دلچسپی برائے نام ہے اسکی تہ میں حقیقت قدیم جہلت کا
زبردست اقتضا اپنا کام کر رہا ہے۔

لندن کی تفریح گاہوں کے نام ہیں مثلاً حیدر آباد میں حسین ساگر کا کٹنا۔

اس جبلت کی موجودگی اگرچہ بہت قوی ہو مگر نہ مٹا اسکا یہ مفہوم نہیں ہے کہ طبیعت میں ہنساری ہے۔ اکثر اشخاص لندن میں ہیں جو نہایت خلوت پسند ہیں اور میل جول سے بچا کرتے ہیں پھر بھی وہ شہر کی گمنام آبادی سے دور سکونت رکھنا دشوار سمجھتے ہیں۔ ایسے لوگ سسر کاٹن کے میلوں کی طرح میل جول سے وحشت کرتے ہیں حالانکہ انکی جبلت بھیڑ یا دھماکا ہے۔ اور اس سے اس واقعہ کی مثال ملتی ہے کہ ہر چند ہنساری کی بنیاد میں استجماعی جبلت داخل ہے لیکن یہ ایک پیرہن اور کامل تر رجحان ہے۔ چونکہ ہنساری اس پیرہن کے تر رجحان کا ایک عنصر ہے لہذا اس سے تعلیم یافتہ طبقوں کی بھی تفریح کی صورتیں مشین ہوتی ہیں۔ دراصل شادمانی کے ساز و سامان کی جزو و عظیم ہی جبلت ہے مثلاً وہ مسرت جو ہم کو مضطرب میں جانے یا محض نقص و سرور میں شریک ہونے یا کسی کلمہ (درس) کی شرکت یا اسی قسم کی دعوتوں اور مینافٹوں سے ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص کسی اچھے معیار میں جھٹکتا ہے جسکی سب کرساں آدمیوں سے بھری ہوئی اور سب ایک آواز ہو کے نعرہ کشیں بلند کریں تو ایسی طبیعت خوش ہوتی ہے نسبت اسے کہ آدمی کرپٹا خالی پڑی ہوں! اس جبلت نے کل عہد میں جو اہم معاشرتی اثرات پیدا کئے ہیں انپر ہم آئندہ ایک باب میں غور کریں گے۔

دوا و جبلتیں جنکی مقصد بہ اہمیت معاشرت میں ہے بیان کی تقاضی ہیں۔ اقتصاد فراہم کرنے اور ذخیرہ رکھنے مختلف اشیاء کا کسی نہ کسی صورت میں تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے اور یہ کسی حقیقی جبلت کے سبب سے ہوتا ہے۔ یہ اکثر جانوروں میں بھی موجود ہے مگر نا بھی کے ساتھ بغیر محض بے کسی نظم و ترتیب کے اس سے ایک خام جبلت کے آثار پیدا ہوں اور مثل اور جنسی اقتضادات کے اس میں صلاحیت فاسد افراط کی ہے۔ جب خفیف صورت میں ہو جیسے جمع کرنے کا جنون۔ اور جب اس میں افراط ہو تو سبکل ہو جاتا ہے۔ یا چوری کا جنون

۱۔ ہاتھ پکاپن بعض شخصوں میں یہ لبت ہو جاتی ہے کہ لوگوں کی آنکھ پکاکے کار و بیکار چیزیں اٹھا کر چھالنے لگے۔ چوری میں اور اس میں یہ فرق ہے کہ چوری خاص مقصد سے کی جاتی ہے تاکہ لوگوں کے مال یا قیمتی اشیاء کو

مثل اور جبلتوں کے اکی ٹنگی طبعی ہوتی ہے اور اس پر تربیت موثر نہیں ہے۔ مثلاً
واعہ اور کی تحقیقات سے معلوم ہوا ہے کہ ایک کثیر نقد اور سچوں کی بے جن میں سے
بہت ہی کم ایسے ہوں گے جو بالغ ہونے تک کسی نہ کسی قسم کے آئنا، کا ذخیرہ نہیں کر لیتے
عموماً اس ذخیرہ کا کوئی خاص مقصد نہیں ہوتا۔ ایسی فراہمی بلا شک ابتدائی حال میں
جبلت و کتاب کی بنگی کی جہت سے ہوتی ہے۔

نظاہر ہم اسکے بھی عماز ہیں کہ انسان میں تعمیر کی جبلت کو تسلیم کر لیں۔ سچوں
کے کھیلوں میں اس جبلت کے اقتضائی اکثر کارگزاریاں ظاہر ہوتی ہیں اور بہت شائستہ
اور جذباتی بالغ انسانوں میں بھی یہ جبلت باقی رہ جاتی ہے اگرچہ جمہوری حالات
سے اسکی وسعت محدود ہی رہتی ہے۔ ہم میں سے اکثر میں کسی چیز کے بتا لینے سے
ایک واقعی شخصی اور مسرت پیدا ہوتی ہے۔ اس شغلی کو اس چیز کی قیمت یا نفع سے
کوئی سروکار نہیں ہوتا بعض قسمی چیز کے بنانے کی خواہش جہیں اس جبلت کی
اصل ہے جملہ انسانی تعمیرات (مصنوعات) کی اصل ہے ایک مٹی کے گھر وند
سے لیکے مجموعہ قوانین کا وضع کرنا جس کا نظم مابعد الطبعی اصول پر ہوا اسی جبلت
کی بدولت ہے۔

جبلتیں جو اوپر مذکور ہوئیں مع چند کثیر درجہ کی جبلتوں کے مثلاً وہ جبلت
جس کا اقتضار رنگنا اور جلدنا ہے یہی وہ جبلتیں ہیں انسان کے ذہن کی ساخت
میں جنکی ہم کو معرفت ہونے لگی ہے۔ ایک غیر محدود نقد اور جبلتوں کی بلا وجہ توجیہ
مان لینا نفسیات کے مسائل کے حل کرنے کا ایک سہل اور پیش پا افتادہ طریقہ ہے
اور یہ ایسی غلطی ہے جو اس غلطی سے (جو اسکے مقابل ہے یعنی جلد جلدیات
کا انکار) کچھ کم نہیں ہے۔ کیا ہم نے اکثر یہ نہیں سنا کہ انسان میں ایک مذہبی
جبلت ہے! رین کہنا ہے کہ مذہبی جبلت انسان میں ایسی ہی فطری ہے
جیسے چڑیوں میں گھونسل بنانا۔ اور اکثر مصنفوں نے لکھا ہے کہ مذہبی جبلت

لغویہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اپنے تئیں ان میں اس میں کوئی قصہ اور مذہبی شائستگی نہیں ہے بلکہ صرف ایک کوجن کا نیا دھرم
مذہب اکثر بچہ کا غریب پریل یا قلم سے ایک لکیر جھنجھ کے خوش ہو جاتے ہیں اور سر اوچا کر کے مکرراتی یا ہنستے ہیں
اور لوگوں کو اپنی کارستانی دکھاتے ہیں اور اسنے گویا دوا طلب ہوتے ہیں۔ ۱۲ م

ذہن انسان کی اساسی معنوں میں ہے۔ لیکن ہم اگر مسئلہ ارتقاء انسان حیوانی صورتوں سے تسلیم کرتے ہیں تو ہم مجبور ہونگے کہ مذہبی جذبات اور اسکے اقتصادات کے مبدئ کو ایسی جبلتوں میں تلاش کریں جنکی نوعیت مذہبی نہیں ہے۔ اور مذہبی جذبات کے حالات پر غور کرنا اور اسکے آثار اور رجحانات کا ملاحظہ سے بھی ایسی ہی تلاش کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ مذہبی جذبہ ایسی ہیبت اور نوعی تم نہیں رکھتا جو کسی ایک جذبہ کے ساتھ مشروط ہو بلکہ چند جبلتوں کے باہمی عمل کا ایک بہت پیچیدہ اور بونفوں نتیجہ ہے جسکے ظہور میں متضاد امور ہیں جو ایک دوسرے سے ایسا اختلاف رکھتے ہیں جیسے نور اور ظلمت تجلی اور غفل نے جس درجہ کی اور جس قسم کی رہنمائی کی ہے یہ نتائج اوسے کے موافق ہیں۔ ان چند برسوں میں تقلید ہمدردی اور کھیل کی جبلتوں کے ناب میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور ان جبلتوں کو بطور اصول مسلمہ موضوع تسلیم کر لینے میں کسی قسم کا تعارض نہیں کیا گیا۔ مگر میں فصل آئندہ میں ثابت کروں گا کہ ان کے تسلیم کر لینے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے کیونکہ جملہ کردار جو ان تین مانی ہوئی جبلتوں سے منسوب ہے اسکی توجیہ دوسرے طور سے ہو سکتی ہے۔

روفیسر جیمز ایک جبلت ہماہمی یا رقابت کی تسلیم کرتے ہیں لیکن اس تسلیم کرنے کی معقولیت میں جھگو کلام ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر کردار اس جبلت سے منسوب کیا جاتا ہے اسکی توجیہ اس طرح ممکن ہے کہ تنازع اور خود ممانی یا خود سری سے اسکی پیدائش تصور کی جائے۔ میرے خیال میں ایسے جبلت کی موجودگی کا عالم حیوانات غیر انسان میں تو بڑ کر نادشوار ہو گا۔ مگر مابعد کے باب میں انسانی جبلت تقابل (ہماہمی) کے خاص مقام اور مبدئ کے بارے میں ایک اشارہ کیا جائیگا۔

باب چہام

بعض عام یا غیر نوعی پیدائشی رجحانات

اس باب میں ہم ذہن انسانی کے بعض پیدائشی رجحانات پر غور کریں گے جنکی معاشرت میں بڑی اہمیت ہے وہ بعض اوقات جبلتوں کے انواع سے منسوب سمجھے جاتے ہیں لیکن بہتر تقسیم یہ ہے کہ انکو جبلی رجحانات سے علیحدہ رکھیں۔ کیونکہ ہم نے دیکھا کہ کوئی جبلت خواہ کیسا ہی عظیم تغیر ذہن کی تکمیل سے باعتبار اسکے شرائط تحریک یا ان افعال کے ہوا نہیں اس جبلت کا ظہور ہوتا ہے لیکن ہر طور وہ اپنے اصلی اور مستقل مرکز میں لب (مغز) کو باقی رکھتی ہے یہ لب یا مرکز ہی حصہ پیدائشی میل کا ہے جسکی تحریک ایک انفعالی (شوقی) حالت کو یا نوعی صفت کے جذبہ کو متعین کرتی ہے اور اس اقتضا کا رخ کسی خاص مقصد کی جانب ہوتا ہے۔ اور جن رجحانات پر اس باب میں غور کیا جائیگا وہ کوئی نوعی خصوصیت نہیں رکھتے بلکہ انکی ماہیت عمومی اور اسکے پہلو متعدد ہوتے ہیں۔ مثلاً غور کرو تقلید کے رجحان پر۔ اسکے کام کرنے کے طریقے جنہیں اس رجحان کا ظہور ہوتا ہے اور وہ موضوعی (ذہنی) حالت جو اس کو لازم ہے ایسے ہی اختلافات ہوتے ہیں جتنے وہ اشیاء یا افعال مختلف میں جسکی تقلید یا نقل آسانی جاسکتی ہے۔

ہمدردی یا جذبات کی ہمدردانہ غریب

تین جبلتیں (یہ لفظ ان کے لئے بہت مناسب ہے) اشارہ تقلید اور

۱۔ نفس کی اصطلاح میں موضوع ذہن کے لئے اور مرفوع خارج کے لئے مستعمل ہے۔ موضوعی اور مرفوعی

کے مقام پر قدیم اصطلاح ذہنی اور خارجی ہے ۲۰۰

ہمدردی۔ یہ تینوں باعتبار اپنے اثرات کے قریبی ارتباط رکھتے ہیں کیونکہ ہر صورت میں وہ طریق عمل جن میں ان خصلتوں کا ظہور ہوتا ہے کم سے کم دو شخصوں کا تعامل شامل ہے جن میں سے ایک موثر اور دوسرا متاثر ہوتا ہے اور ہر صورت میں نتیجہ عمل یہ ہے کہ موثر اور متاثر کے فعل اور ذہنی حالت میں کسی درجہ تک مشابہت ہو۔ انسانوں اور دوسرے جانوروں کی جملہ معاشرتی زندگی میں تین صورتیں ذہنی تعامل کی ہیں جنکی اہمیت اساسی ہے۔ ذہنی تعامل کے یہ طریقے ارتسام اور قبولیت ارتسام کے خصوصاً ذہنی طریق عمل کی شعوری حیثیت کو شامل ہو سکتے ہیں یا اسکی انفعالی (اشوقی) یا طلبی حیثیت کو۔ پہلی صورت میں جب کوئی احضار تصور یا یقین موثر کا راہ مستقیم متاثر میں ویسے ہی احضار یا تصور یا یقین کو پیدا کرتا ہے اسکو اشارہ کہتے ہیں جبکہ ایک شوقی یا جذبی تحریک موثر میں ویسی ہی شوقی یا جذبی تحریک متاثر میں پیدا کرے یہ طریق عمل ہمدردی کا ہے یا ہمدردا ترغیب جذبہ یا حسیت کی ہے جبکہ نہایت نمایاں نتیجہ تعامل کا یہ ہو کہ متاثر سے موثر کے حرکات بدنی کا صدور ہو تو اسکو ہم محاکات (تقلید) کہتے ہیں۔

ایم نارڈی اور پروفیسر بالڈون انے تقلید کو سب سے اہم معاشرتی طریق عمل سمجھا کر کیا ہے اور بالڈون مثل اور معاصر مصنفوں کے اسکو جبلت تقلید (محاکات) سے منسوب کرتا ہے۔ لیکن تقلیدی فعل پر کامل غور کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ انکی فہمیں مختلف ہیں اور مختلف اصناف ذہنی کے طریق عمل سے اسکا صدور ہوتا ہے اور کوئی انہیں سے کسی خاص جبلت تقلید سے منسوب ہونے کے قابل نہیں ہے اکثر ان میں سے ہمدردی سے اور دوسرے اشارہ سے صادر ہوتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ اولاً ہمدردی اور اشارہ پر غور کریں اور جب انکی تعریف کا حقہ کرالیں تو پھر فعل تقلیدی کے اقسام پر نظر ڈالیں۔

ہمدردی بعض مصنفوں نے یہ سمجھ کر کیا ہے کہ ہمدردی ایک خاص جبلت سے

منسوب ہے۔ بلکہ پروفیسر جیمز کو مہارہ عام کے استعمال لفظ سے دھوکا ہو گیا وہ کہتے ہیں کہ ”ہمدردی ایک جذبہ ہے۔ لیکن وہ اصول مابقی کے باب میں قائم کئے گئے ہیں وہ ہم کو ان میں سے کسی ایک رائے کو بھی قبول کرنے کے مانع ہیں لفظ ہمدردی مہارہ عام میں اس معنی کے لئے مستعمل ہے کہ اس شخص پر عنایت کی نظر ہو جس سے ہم ہمدردی کرتے ہیں۔ لیکن ایسی ہمدردی صرف ایک مخصوص اور پیچیدہ (مرکب) صورت ہمدردی کے جذبہ کی ہے اگر لفظوں کا عام اور صحیح مفہوم لیا جائے تو ہمدردی اور ابتدائی صورت ہمدردی کی ٹھیک ٹھیک وہ ہے جو لفظ کے معنی سے پیدا ہے یعنی کسی کے ساتھ دکھ اٹھانا کسی حس یا جذبہ کا اس حالت میں اور اسی سبب سے محسوس ہونا جبکہ ہم دیکھتے ہوں کہ دوسرے اشخاص یا مخلوقات سے ویسے ہی حس یا جذبہ کا ظہور ہو رہا ہے۔

ہمدردانہ ترغیب جذبہ کی نہایت سادہ اور یقینی انداز سے اکثر بلکہ غالباً جانوروں سے جو ایک گلہ یا غول میں رہتے ہیں ظاہر ہوتی ہے۔ اور اس کا سمجھنا آسان ہے کیونکہ ہمدردی ان کو (متنازع للبقا) کی کوشش میں کسی قدر مدد دیتی ہے۔ ایک سب سے واضح اور عام مثال خوف کا پھیلنا اور اس کے انتقال فرار کا ظہور ہے کسی گلہ یا غول میں۔ اکثر اجتماعی حیوانات جب بھڑک جاتے ہیں تو ایک قسم کا شور کرتے ہیں جو گویا ان کے خوف کی فریاد ہے۔ جب یہ فریاد کوئی ایک ان کے ساتھیوں سے بلند کرتا ہے تو ساتھیوں میں فرار کے اقتضا کو فوراً تحریک پڑتی ہے جہاں تک یہ آواز پہنچتی ہے پورا گلہ یا غول یا جھنڈا سب ایک ہو گئے شخص و احد کی طرح اڑ جاتے ہیں۔ یا ایک گروہ اجتماعی شکار یا جانوروں کا کتے بھیرے کسی شکار کا سراغ پاتے ہیں یا دیکھ لیتے ہیں اور اس کا تعاقب

۱۔ کتاب مذکور باب دوم صفحہ ۲۱۰۔

۲۔ اس حقیقت کو ہر برٹ اپنی کتاب اصول علم نفس میں (صاف صاف بیان کیا ہے۔ اور پروفیسر جیمز نے اس کی معرفت حاصل کی ہے لیکن ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ مین اسکو برقرار نہ رکھ سکے اور غلط بحث کر دیا۔

کرتے ہیں اسوقت میں ایک خاص آواز سے بھونکتے ہیں جس سے اس کے ساتھیوں میں بھی ویسی ہی جبلت کا ظہور ہوتا ہے تعاقب کرنے لگتے ہیں اور اسی طرح شور کرتے ہوئے پہلے کے پیچھے ہونیتے ہیں۔ یاد رکھئے جب غراتے یا رڑکتے ہیں فوراً وہ سب کے سب جو آواز سنتے ہیں یا دکھائی دیتے ہیں بھج جاتے ہیں اور ان سے تمام علامات غضب کے نمایاں ہوتے ہیں۔ یا ایک جانور گروہ میں کسی غیر مانوس چیز کو دیکھ کے ٹھٹھا جاتا ہے اور تعجب سے اس نئی چیز کو دیکھتا ہے فوراً اس کے ساتھی بھی اگرچہ وہ چیز ان کو نہ دکھائی دے استفساری علامت کا اظہار کرتے ہیں اور اس چیز کی آزمائش کے لئے سب کے سب اکٹھا ہو جاتے ہیں۔ ان جملہ صورتوں میں ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ ایک جانور کی کردار سے جبکہ اسکی جبلت کو تحریک ہوئی ہو فوراً اس کے ساتھیوں میں بھی ویسے ہی کردار کے لئے براہیکھتی ہوتی ہے۔ جب وہ آثار اس تحریک کے اپنے ساتھی میں دیکھ لیتے ہیں۔ ہم کو یہ مشکل اس میں شک کرنے کی گنجائش ملتی کہ ہر ایسی صورت میں جبلی کردار کے ساتھ مخصوص جذبہ اور اسکے اقتضا کا حس موجود نہیں ہوتا۔

اس خام قسم کی ہمدردی ایک ایسا بوند ہے جو حیوانی معاشرت کو جوڑے ہوئے ہے جس سے جملہ ارکان رفاقت میں ایک نظم و ترتیب ہے اور باوصف عقل نہونے کے بھی ان کو کچھ ابتدائی فائدے معاشرتی حیات کے حاصل ہو جاتے ہیں۔

یہ کس طرح ہوتا ہے کہ جبلی کردار سے ایک جانور کے ویسی ہی کردار کی تحریک اس کے ساتھی میں ہوتی ہے؟ اس سوال کا کوئی قابل الطمان جواب اب تک تجویز نہیں ہوا ہے۔ اگرچہ اس قسم کے کردار کا بیان اور اس پر بحث اکثر ہو چکی ہے۔ چند ہی سال پیش تک صرف یہ جواب کافی سمجھا جاتا تھا کہ جبلت کے باعث سے ایسا ہوتا ہے۔ لیکن آج اس جواب سے باریک بینی سے مشکل ممکن ہے۔ میرے نزدیک واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم تسلیم کر لیں کہ اجتماعی جانوروں میں ہر خاص جبلت کے لئے ایک اور کی اندرونی راستہ

(یا مغلّی حصّہ بطور ایک ظرف) کے جے جسیں صلاحیت قبول اور تصرف کی ہے کہ اُنہی نوع کے دوسرے جانوروں کے حسی درشتاات پر جو اسی جبلت کے ظہور سے ہوتے ہیں تاثر کرے۔ یعنی مثلاً خوف کی جبلت ماوراء اور اوروں کے ایک مخصوص اور اکی اندرونی راستہ رکھتی ہے اور اُسکے ظرف میں دوسرے جانوروں کی فریاد سے تحریک ہوتی ہے۔ جگمگوئی کی جبلت ایک اور اکی ظرف رکھتی ہے جس میں دوسرے جانوروں کے غصّہ سے جنگھاڑنے کے باعث سے تحریک ہوتی ہے۔

انسانی ہمدردی کی جڑیں بھی اسی کے منشا بہ جبلّی میلانات کی خصوصیتوں میں ہیں جنکے منقلاات مغلّی جانب میں ہیں۔ سچپن میں ہمدردی کا جذبہ تقریباً بالکل ایسی ہی سادی قسم کا ہے۔ اور تمام عمر ہم میں سے اکثر بلا واسطہ دوسرے مغلّی نوع کے حسی اظہارات کا جواب دیتے رہتے ہیں۔ یہ ہمدردی کی ترغیب جذبہ اور حس کی سچوں میں مشاہدہ کرنا چاہئے ایسی عمر میں جبکہ وہ جذب جس کے اظہار کا مفہوم نہیں سمجھ سکتے جو جوابی عمل کے اشتغال کا باعث ہو۔ شاید وہ اظہار جس کا جواب وہ سب سے پہلے دیتے ہیں وہ دوسرے بچوں کے رونے کی آواز ہے۔ یہ خصوصیت ہی دیر کے بعد مسکرانے لگتے ہیں جو کہ اظہار مسرت کا ہے اور انکا مسکراتا ہوا بشرہ دوسروں کے مسکرانے کا باعث ہوتا ہے۔ ان سب کے بعد استغفاری حالت (تعجب) اور حسب رائے مصنف غضب (غصّہ) کی اطلاع دہی براہ مستقیم ایک بچے سے دوسرے کو ہوتی ہے۔ ہنسی مشہور ہے کہ فوراً ایک سے دوسرے میں منقادی ہوتی ہے عمر بھر یہی ہوتا ہے اور یہ اگرچہ درحقیقت جبلّی اظہار نہیں ہے لیکن اس سے ایک عمدہ مثال ہمدردی کی ترغیب کی ملتی ہے جو کہ انفعالی (شوقی) حالت ہے۔ یہ فوری اور بلا مزاحمت جوابی حالت دوسروں کے جذبی اظہار سے سچپن کی بڑی و لغز بیوں سے ہے۔ وحشی نسل کے بچوں میں خصوصیت کے ساتھ اسکا عمدہ اظہار ہوتا ہے (خصوصاً شاید حبشی نسل میں) اسی کے وجہ سے اُن میں عجیب دلکشی ہوتی ہے۔

بالغ انسان اس ہمدردانہ جوابی عمل میں مختلف درجے رکھتے ہیں لیکن

شاذ و نادر ہی ایسا ہوگا کہ یہ حالت بالکل ہی مفقود ہو بشاش بشرے کو دیکھ کے ہم کو فرحت ہوتی ہے۔ افسردہ یا بچھے ہوئے تیوروں سے اگر کوئی مجسمع خوشگمال ہو تو اس پر بھی افسردگی چھا جاتی ہے۔ جب ہم دوسروں کے درد و امینر جذبہ کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم کو ہمدردی کے درد کا حس ہوتا ہے۔ جب ہم کسی بول زدہ کو دیکھتے ہیں یا اونکا خوف سے چیننا سنتے ہیں تو ہم کو بھی خوف کا حس ہوتا ہے اگرچہ ان کے خوف کا باعث معلوم ہو یا ہم پر اس خوف کا اثر نہ ہو۔ غصہ سے غصہ آتا ہے۔ استفساری نظر سے کسی راغبیر کا کسی شے کو دیکھنا ہم میں بھی یہ حالت پیدا کر دیتا ہے نازک جذبہ (شفقت) کا اظہار ہم سب پر تاثر کرتا ہے چنانچہ ہم کہتے ہیں (آدمی کا دل بے پتھر نہیں ہے) ایک نرم و نازک رگ (رشتہ) ہمارے دلوں میں ہے۔ المنقصر ابتدائی عظیم

۱۔ ایک مشہور فارسی شاعر میں اس مضمون کو خوب بیان کیا ہے۔
در مظل خود راہ مدہ بچو سنے را
افسردہ دل افسردہ کند انجمنے را
۲۔ سعدی نے اس مضمون کو خوب ادا کیا ہے فرماتے ہیں۔
بخی آدم اعضائے یک دیگر اند
کہ در آفرینش ز یک جوہر اند
چو عضوے بدر دآورد روزگار
دگر عضو ہار امنسا اند قسار

کیا اچھا فلسفہ ہے جس طرح ایک انسان کا بدن ایک نظام آلی ہے اور آپس میں ایسا تعلق ہے کہ جب اس نظام کا کوئی حصہ متاثر ہوتا ہے تو کل نظام میں پچھنی پھیل جاتی ہے اس طرح اجتماع انسانی بھی گویا ایک نظام آلی ہے جس کے اعضا افراد انسان ہیں جب ایک فرد کو ان میں سے کوئی الم پہنچتا ہے کل اعضا یعنی افراد متاثر ہوتے ہیں جو قریب ہوں اوکو زیادہ اور بعید کو کم ٹھیک بن کی تمیز ہے غور کرو ۱۲

۳۔ ان سطروں کے کہنے کے بعد ہی دیر کے بعد میں نے ایک بچہ کو گود میں لیا اندھیری رات تھی

جذبے جو خاص جسمانی اظہارات پر لکھتے ہیں جنہیں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں قابلیت برائے تنگی کی ہے فوری ہمدردانہ جواب کی حیثیت سے۔ پس اگر وہ رائے جو یہاں اختیار کی گئی ہے صحیح ہو تو ہم کو مثل دوسرے معنفوں کے یہ کہنا چاہئے کہ ہمدردی کی موجب ایک جبلت ہے بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ ہمدردی کی بنیاد ہر جبلت میلان کے انفعالی طرف کی مخصوص صلاحیت میں ہے۔ ایسی نکلتا جو ہر جبلت کو متحرک ہو جانے کے قابل کر دیتی ہے اس حالت میں جبکہ دوسرے شخصوں میں اسی جبلت کی تحریک کے جسمانی اظہارات کا ادراک ہوا ہو۔

گذشتہ صفحات میں کہیں بیان کیا گیا ہے کہ اس ابتدائی ہمدردی کے مفہوم میں اعلیٰ درجہ کی خلقی صفات داخل نہیں ہیں۔ ایسے اشخاص ہیں جنہیں ہمدردی دوسرے کے ساتھ باعتبار اس حس کے بہت اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے۔ کسی کا دکھ دیکھ کے سخت تکلیف و رنج اور خوشی دیکھ کے راحت لیکن یہ لوگ بہت ہی خود غرض ہیں اور جو تکلیف دیکھتے ہیں اس کے دفع کرنے کی یا خوشی کو بڑھانے کی ادنیٰ کوشش بھی نہیں کرتے۔ اگرچہ اس رنج و خوشی کا پرتو ان میں بھی موجود ہے۔ انکی ہمدردانہ جبلت انکو مصیبت زدہ لوگوں کے ساتھ میل جول سے باز رکھتی ہے وہ ایسی کتابیں نہیں دیکھتے جنہیں مصیبت کا بیان ہونے ایسے منظر کو دیکھتے ہیں وہ ہمیشہ خوش باش بے پردہ اشخاص سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ وہ کھڑکی کے باہر دیکھ رہا تھا۔ اس اثنا میں سبکی چکی جی چمک سے آنکھیں چوندھیا جانیں اور چند ثانیوں کے بعد زور سے کڑک ہوئی۔ سبکی کی چمک سے سبکی خوش ہوئی لیکن پہلی ہی گرج سے سبکی ہم کے چہنچہ لگی۔ جج کے سنتے ہی جھکوٹھ (سکنڈ کی ایک کسر) بھر کے لئے خون کا جس ہوا جو ایسا ہونا کھٹاکر لگڑ میں جہنم کی تمام ہیبت سے ڈرایا جاتا تو اتنا ہی ڈرتا۔ جب میں تنہا ہونا ہوں تو گرج سے جھکو کچھ بھی اضطراب نہیں ہوتا۔ یہ ساخو دو امر سچوئی ثابت کرتا ہے۔ اولاً ہمدردی سے ترغیب جذبہ کی دوسرے کے اظہار جذبہ سے بطور جبلت رد عمل کے۔ ثانیاً خصوصیت بلند آوازوں کی خون کے محرک کی حیثیت سے۔ محض حسی محرک ہونے کے اعتبار سے سبکی کی چمک بہت ہی زیادہ شدید تھی نسبت گرج کے لیکن یہی امر سچوئی میں خوف کی برائے تنگی کا باعث ہوا۔ - - -

صحبت رکھتے ہیں۔ بلکہ اگر اس قسم کی حیثیت میں افراط ہو تو وہ مخالف اعلیٰ درجہ کے کروار کے ہوتی ہے ایسی کروار جو رد کے دفع کرنے یا راحت کے بڑھانے کا اقتضا رکھتی ہے کیونکہ یہ عصبیت زدہ کے اظہار درد سے دیکھنے والے کو ایسا دکھ ہو کہ وہ مدد دینے کے قابل نہ رہے۔ مثلاً کسی شخص پر کوئی سخت سانحہ گزرے یا عمل جراحی ہوتا ہو تو اکثر عورتیں سبب درد و ہمدردی کے بیکار محض ہو جاتی ہیں۔

ذکر اور تذکر

ذکر (اشارہ) یہ لفظ محاورہ عام سے لیکے علم نفس کی اصطلاح بنائی گئی ہے۔ لیکن علمائے نفسیات میں سبھی یہ لفظ دو معنوں میں مستعمل ہے ایک پشت پہلے یہ اس معنی میں بولی جاتی تھی جگو محاورہ عام میں کہتے ہیں ”بات سے بات نکلتی ہے۔“ (ایک بات سے دوسری بات یاد آتی ہے) لیکن لفظ محاکات سے یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے۔ اور حجام اس طرف بڑھتا جاتا ہے کہ لفظ ”ذکر“ کو صرف ٹھیک اصطلاحی معنوں میں استعمال کریں اور اسی معنی سے یہ لفظ ان صفحات میں استعمال کیا گیا ہے۔ علمائے نفسیات نے صرف زمانہ حال میں اہمیت اور وسعت ذکر اور تذکر کی معاشرتی زندگی میں معلوم کر لی ہے۔ انہی توجہ لزوم پر غور کرنے کے لیے آثار (ہینا ٹینر م) نو میت (جلیہ مدت تک تنازع جاری رہا اور اسکی تفحیک ہوئی رہی) اصلی طور ایک خاص غیر طبیعی ذہنی حالت کے ہیں اور یہ کہ خاص آثار اس نوعی حالت کے یہ ہیں کہ معمول سے جو بات کہی جاتی ہے اسکو وہ یقین کر کے قبول کر لیتا ہے۔ اس خاص حالت کو ذکر (خلو) کہتے تھے اور عمل اطلاع دہی کا درمیان عامل اور معمول کے جس سے معمول عامل کی بات کو قبول کر لیتا ہے تذکر (اخطار) کہا جاتا ہے۔ ایک زمانہ تک اس طرف میلان رہا کہ اخطار ضرورۃً ایک

یہ اکثر استقرار کی حالت میں دیکھا جاتا ہے۔ ہر ماں بھی اکثر اپنے بچے کو کٹے دیکھ کے

اپنی طبیعت پر قابو نہیں رکھ سکتی اور ٹل جاتی ہے ۱۲ م

۲۰ خلو دل میں کسی بات کا پڑنا۔ اخطار دل میں کسی بات کا ڈالنا۔ ہمارے پاس چند لفظیں ان

غیر طبیعی حالت ہے اور خطورہ علم نفسیات کے عجائب سے ہے۔ لیکن بہت ہی جلد دیکھا گیا کہ خطورہ کے بہت سے درجے ہیں ایک خفیف درجہ ہے جو طبیعی طور سے تعلیم یافتہ بالغ انسان میں پایا گیا ہے اس آخری درجہ تک جب کسی معمول پر گہری نومی حالت طاری کیگئی۔ اور یہ کہ خطورہ ایک طریق عمل ہے جو ہمیشہ ہم میں کام کیا کرتا ہے اور علوم معاشرت کے سمجھنے کے لئے اس کی تحقیق بہت ہی اہم اور ضروری ہے۔

مشکل ہے کہ خطورہ کی کوئی جامع و مانع تعریف ہو سکے جس میں جملہ اختلافات داخل ہو سکیں اور اطلاع دہی کے اور طریقوں سے اسکو متیز کر سکیں کوئی خط بطور حرافہ عمل کھینچا ہوا نہیں ہے کیونکہ اکثر طریقوں میں جتنے یقین پیدا ہوتا ہے کم و بیش تو فی عنصر خطورہ کا ہے جو منطقی اعمال کے ساتھ شریک ہو کے کام کرتا ہے۔ تعریف مندرجہ ذیل میرے نزدیک جملہ اختلافات پر حاوی ہے۔

اخطار ایک طریقہ اطلاع دہی کا ہے جسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جسکو اطلاع دی جاتی ہے وہ بغیر کافی وجوہ منطقی کے جس بات کی اطلاع دی گئی ہے اسکو مان لیتا ہے۔ کسی موضوع کے خطورہ کا پیمانہ وہ آمادگی ہے جس سے کوئی شخص جسکو اطلاع دی جائے دوسرے کی باتوں کو مان لے۔ بے شک وہ قضیہ جسکی اطلاع دی جاتی ہے ضرور نہیں ہے کہ منطقی صورت میں ہو صرف حرکات بدنی سے یا حرف مذاوندہ سے بھی مفہوم سمجھ لیا جاتا ہے خطوریت کسی موضوع کی سب وقتوں میں یکساں نہیں ہوتی۔ اس میں نہ صرف مضمون اور اس مبداء کے موافق جہاں سے قضیہ پیدا ہوا ہے اختلافات پیدا ہوتے ہیں بلکہ معمول کی دائمی حالت ساعت بساعت اس اشکاف کی باعث ہوتی ہے۔ سب سے کم درجہ خطورہ کا یہ کہ کوئی شخص بالکل بیدار ہو ایک بڑا ذخیرہ منظم معلومات کا رکھتا ہو جسکو وہ عادات جملہ بیانات جو اس سے

تفصیل حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ معانی کے لئے موجود ہیں خطورہ خطوریت اخطار اور اخطاریت قدیم اصطلاح ذکر اور تذکرہ ہے جو کہ لازم کی صورتیں میں نے ذکر و تذکرہ خطورہ و اخطار حسب موقع استعمال کئے ہیں میناڈیمزرم کے لگاؤ سے خطورہ اخطار مناسب ہے اور نفسیات خالص میں ذکر و تذکرہ ۱۲م

کئے جائیں ان کی تنقید میں استعمال کر سکتا ہے۔ ٹرے ہوئے درجے خطور کے جارح
کے شرائط پر موقوف ہیں (۱) غیر طبعی حالات و دماغ کی جنہیں سے اضافی عدم اتقان
تلازم ہو کہ ٹریس یا میناس میں طبعی طور سے سونے اور تفکرن وغیرہ سے عارض ہوا ہے
بہت اہم ہے (۲) کی علم یا کئی نقین کی اس مضمون سے جسے بارے میں اطلاع
دی گئی ہے اور معلومات میں نظم کی کمی سے (۳) ارتسامی خصوصیت اس میں
جس سے وہ قضیہ ماخوذ ہے جسکی اطلاع دی گئی ہے (۴) معمول کی سیرت کی خصوصیتیں
اور اسکا پیدائشی مزاج (میلان)۔

ان میں سے پہلے کی طرف ہماری توجہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ معاشرت
میں کچھ ایسی شرکت اور شکی نہیں ہے۔ باقی تین شرطوں کا عمل ایک مثال
سے خوب سمجھ میں آئے گا۔ فرض کرو جسکا علمی مبلغ علم بہت وسیع ہے اس کے
سامنے یہ مسئلہ آتا کہ مردے ایک دن اپنی قبروں سے اٹھیں گے اور ایک جدید زندگی کا
دور ہو گا۔ وہ اسکو تسلیم نہیں کرنا کیونکہ اس کو معلوم ہے کہ جب مردہ اجساد
قبروں میں دفن کئے جائیں تو بہت جلد انکی ترکیب میں فساد واقع ہونے
لگتا ہے اور بہت جلد اس فساد کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ اور اس سبب سے
کہ اگر وہ اس قضیہ کو مان لے تو اسکا مضبوط مستحکم نظام علمی طبعی افعال کا بالکل
پاش پاش ہو جائے گا۔ لیکن بچے اور وحشی جو انکے کوئی تنقیدی علمی نظام طبعی
افعال کا نہیں رکھتے لہذا اسکو فوراً مان لینکے۔ ایسے اشخاص اپنی ابت رانی
سر بیع الاعتقاد سے ایسے مبالغہ آمیز ہر قضیہ کو تسلیم کر لیں گے۔ لیکن تعداد کثیر
مہذب بالغ انسانوں کا ایسے قضیہ کو مان لینا یا رد کر دینا تیسری یا چوتھی شرط
پر موقوف ہے جسکا ذکر اوپر ہوا ہے۔ سچہ اور وحشی بھی ممکن ہے کہ ایسے قضیہ کو

۱۔ اسکا علمی نظام صانع عالم جل شانہ کے اس ارشاد کما انشاہ اول مرتبہ سے پاش پاش ہو جاتا
ہے یعنی اجساد مردہ کو وہی زندہ بھی کر سکتا ہے جسے پہلے اذکو بنایا تھا کیونکہ اس حالت میں تو مادہ موجود ہے
اور پہلی صورت میں کوئی شے موجود نہ تھی اسکی قدرت نے مادہ اور عناصر کو پیدا کیا اور اس میں کرنا بنانا عقل گوہی
دی ہے کہ صانع قدیر جسے نہایت سہست کیا اسکی قدرت کے آگے اجساد مردہ کے متفرق اجزاء کو فراموش نہ کرنا
کوئی مشکل نہیں ہے ۱۲ م

ستھ کے ساتھ رو کر دے اگر اس کے ساتھیوں سے کوئی اُسکو بیان کرے لیکن جب کوئی تحترم اور مسلم استاد جو کسی زبردست قدیم کلیسا کی احترام اور حکومت تائید ہو یا قضیہ سنجیدگی کے ساتھ بیان کرے نہ صرف نیچے اور وحشی بلکہ مہذب اور تعلیم یافتہ بالغ اشخاص بھی باوصف مخالفت دوسرے عقائد اور علم کے جو ان کو بذاتِ خود حاصل ہے تسلیم کر لیں گے جو اخطار اپنی کامیابی کے لئے اس شرط پر موقوف ہے اوسکو اخطار احترامی کہتے ہیں۔

لیکن تمام اشخاص جو مساوی علم اور تہذیب رکھتے ہیں احترامی اخطار کے قبول کرنے میں یکساں نہیں ہیں۔ اس مقام پر چوتھا عامل یعنی سیرت اور پیدا شدہ میلان کام کرتا ہے۔ اس پچھلے عامل کے باب میں سب سے اہم شرط جس سے شخصی خطوریت کا نقین ہوتا ہے بظاہر نسبی قوت و جبلتوں کی ہے جنکا بیان تیسرے باب میں ہو چکا ہے اور جو جبلت خود مختاری اور جبلت اطاعت کے ناموں سے موسوم ہیں۔ ذاتی میل ہمارے ساتھیوں سے کسی ایک کے ساتھ ان دونوں جبلتوں سے کسی ایک کو یا دونوں کو کام کرنے کے لئے آمادہ کرتا ہے۔ جب ایسے اشخاص موجود ہوں جنکو ہم اپنے سے کمتر سمجھتے ہیں تو خود مختاری کو ابھارتا ہے ایسے لوگوں کے لئے ہم بہت ہی کم یا بالکل قابلِ اخطار نہیں ہیں لیکن ایسے لوگوں کی موجودگی میں جو ہم پر قوت یا برتری کسی قسم کی رکھتے ہیں گو کہ وہ برتری محض ڈیل ڈول یا جسمانی قوت کے اعتبار سے ہو یا معاشرت میں ان کا پایہ بلند ہو یا عقلی شہرت بلکہ محض کتریتوں (خیاطی) میں بھی تو اطاعت کا اقتضا کام کرتا ہے اور ہمارا انداز ان کے سامنے محض انفعالی (قبول کنندہ) ہوتا ہے بلکہ جب دونوں اقتضا وقت و احد میں معاثر ہیں تو ایک تکلیف دہ کش مکش دونوں میں ہوتی ہے اور ہم کو ایک ہر یک جذبی اضطراب برداشت کرنا ہوتا ہے جو (انفعال) حجاب کی حیثیت سے معروف ہے۔ جس حد تک اطاعت کے اقتضا کا

۱۔ یعنی ہم پر ان کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

۲۔ دیکھو صفحہ ۱۳۶ انفعال کے بیان میں۔ مع

غلبہ ہوتا ہے تو ہم منظور یا قابلِ خطور اُن لوگوں سے چکی موجودگی سے اسکو ابھار
ہوا ہے۔ وہ لوگ جنہیں اطاعت کی جیلت نسبتاً قوی ہوتی ہے (اگر جملہ امور مساوی ہوں)
ان پر شان و شوکت کے خطور کا بہت اثر پڑتا ہے۔ بخلاف ان کے وہ لوگ
جن میں اطاعت کا مادہ ضعیف ہو اور اسکی مقابل خود مختاری کی جیلت قوی ہو
ان پر شان و شوکت کے خطور کا کم اثر پڑتا ہے (یعنی موعوب نہیں ہوتے)
اُن کو اپنی قوت پر اعتماد ہے وہ خود اپنے کو تیر بہدف (کافی) سمجھتے ہیں۔
جب معاشرت کے میل جول سے سیرت کی ساخت ہوتی ہے تو اسی اثر میں
وہ اقتضائات جو سمجھ میں پیدا ہوتے ہیں اگر انہیں افزا یا تفریط ہو تو کسی حد تک
اوکی دستی ہو جاتی ہے یا تو انکی اصلاح ہو جائے یا مکافات۔ جو شخص پیدا شدنی
طاعت گزار ہو وہ اپنی ذات پر اعتماد کرنے کی قوت اکتساب کر لیتا ہے جس کے
مزاج میں پیدا شدنی خود سری ہو اگر وہ کوئل نہیں ہے تو اسوائی کزوری معلوم نہیں
ہے اور جس حد تک یہ مکافات ہوتی ہے تو اختراعی خطوریت کم و بیش ہو جاتی
ہے۔

بچوں کا قابلِ اخطار ہونا ناگزیر ہے۔ اولاً تو انکو علم نہیں ہے اور اگر
کسی قدر معلومات ہو بھی تو ادھیں نظم و ترتیب نہیں ہے ثانیاً جذبہ کا بڑا ہونا قوت
اعظم اور شہرت میں بڑھا ہوا ہونا بزرگوں کا اقتضاء طاعت کو انتہار دیتا ہے اور
مختلوریت کے انداز میں آپڑتے ہیں۔ اور بہت بچہ اسی مختلوریت کی بدولت
وہ جلد جلد علم و یقین اور خصوصاً وہ عقائد اپنے ماحول کے جذب کر لیتے ہیں
بلکہ اکثر بالغ و اعاقل بھی جنہیں مختلوریت باقی رہتی ہے۔ خصوصاً جب ہم غفیر
کی جانب سے اخطار ہو یا ایسا قضیہ جسکو وہ سمجھتے ہوں جس پر تمام معاشرتی
اجتماع کا وزن ہے یا جو قدیم روایت کے طور پر ہے۔ خطور کی معاشرتی ہیئت
پر ہم آئندہ کسی باب میں غور کریں گے۔

(۲) قابلِ خطور یعنی اُن لوگوں سے جسکو ہم پرمان لیتے ہیں ہم متاثر ہو جاتے ہیں اسکی ایک صورت مختلوریت
ہے جبکہ بڑے لوگوں کا عیب ہم پر چا جاتا ہے۔

یہ مختصر بحث ایک ضمنی مفہوم کے انکار پر ختم کیا جاسکتی ہے جو نفاذِ خطور سے بعض مصنفوں نے قرار دی ہے۔ وہ کہتے ہیں تصوراتِ خطوری اور تصورات کا اخطار دہن میں۔ انکا مفہوم ضمنی یہ ہے کہ ایسے تصورات میں کوئی مخصوص قوت ہے۔ ایسی قوت جو بظاہر جادو کی سی قوت معلوم ہوتی ہے مگر وہ اس امر کی توضیح میں کامیاب نہیں ہوئے کہ کس طریق سے یہ تصورات دوسرے تصورات سے فرقی رکھتے ہیں۔ قوتِ تصورات کی جو بذریعہ خطور کے منتقل ہوتی ہے وہ یقین کی قوت کے مادر کوئی شے نہیں ہے۔ اور یقین جو منطقی طریقوں سے پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارے خیالات اور افعال کا یقین ہوتا ہے بلکہ جو زندگی کے طریقوں پر بھی موثر ہے اس میں اس یقین سے کم قوت نہیں ہے جو خطور سے پیدا ہوتا ہے۔ اصلی فرق یہ ہے کہ خطور کے ذریعہ سے ایسے تضاد پر یقین پیدا ہوتا ہے جو منطقی برہان سے ثابت نہیں ہو سکتے بلکہ وہ جو اور انک اور استدلال کی شہادت کے خلاف ہیں۔

جند الفاظ ”مند خطور“ کے باب میں بھی قابل ذکر ہیں اس لفظ کے یہ معنی لائے جاتے ہیں ایک شخص کی تاثیر دوسرے شخص پر جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسرا شخص دوسرے صورتِ عدم موجودگی منطقی وجود کے اس فتنے کے ضد کو قبول کر لیتا ہے جو عامل کا منشا ہے۔ بہت سے ایسے اشخاص ہیں جنہیں ایسے نتیجے کے پیدا ہونے کی بہت صلاحیت ہوتی ہے جب کو شش کیا جائے کہ ان پر کوئی اثر اخطار کا ڈالا جائے تو اسکا الٹا اثر ہوتا ہے بلکہ محض معمولی اور اتفاقی تشویش کے بارے میں بھی انکا یہی حال ہے۔ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے ”آج کیا اچھا دن ہے“ اس دوسرے شخص نے باوجودیکہ ابھی تک کوئی رائے موسم کی نسبت نہیں قائم کی تھی بلکہ اس طرف اسکو توجہ بھی نہ تھی فوجا جواب دیتا ہے۔ ”مگر میں آپ سے اتفاق نکروں گا میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ بالکل ناخوشگوار ہوا ہے“ یا کوئی شخص کہتا ہے میرے نزدیک آپ کو کام سے فرصت لینا چاہئے۔ یہ دوسرا شخص جو پہلے خود ہی اسکا تہیہ کر چکا تھا مگر جواب دیتا ہے، ”میں مجھکو فرصت کی ضرورت نہیں ہے“ اور پھر سختی کے ساتھ اس رائے پر

قائم ہو جاتا ہے اور کتنا ہی اُس سے کہا جائے اُسکے خلاف پر آمادہ نہیں ہوتا۔ بعض سچوں میں یہ ضد بہت مضبوطی کے ساتھ ایک مدت تک رہتی ہے اور پھر منظوریت کی حالت میں دچہ اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اشخاص میں یہ خصلت جم جاتی ہے اور مزمن ہو جاتی ہے۔ انکو اسپر فخر ہوتا ہے کہ اُن کی گفتار اور کردار مثل اوروں کے نہیں ہے جسے کہ طرز لباس اور خورد و نوش میں انکی روش زالی ہوتی ہے اور وہ جملہ اوضاع زمانہ کے خلاف جاتے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ عموماً ایسے لوگ بجائے خود اپنی سیرت کو بہت قوی سمجھتے ہیں اور اپنی اس خصوصیت کو عزیز رکھتے ہیں ایسی صورتوں میں ممکن ہے کہ انداز کے اشتغال کے ذمہ بی اسباب بہت پیچیدہ ہوں لیکن اپنی سادہ تر صورتوں میں اور غالباً اُسکا آغاز جلد صورتوں میں خود سری کا اقتضا اطاعت کے اقتضا پر حاوی ہو جاتا ہے۔ تو ضد منظوریت کے وجہ کا تحقیق ہوتا ہے سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ شخصی اثر کے نامعلوم استعمال سے تنفر کا وجدان دلیں بیٹھ جاتا ہے۔ اس وجدان کا بعد میں کوئی شخص خاص ہو یا عموماً شخصی اثر ہو۔

نقلیہ

اس لفظ کو ایم ٹارڈی نے اپنے مشہور رسالہ معاشرتی نغیات میں استعمال کیا تھا۔ تاکہ اس کے مفہوم میں ہمدردی اور اخطار اور وہ طریقے بھی جنکے لئے یہ لفظ عموماً مستعمل ہے داخل ہو جائے۔ اور چونکہ لفظ ”اخطار“ (مصدر) اس طریقے میں صرف عامل کے حصہ کے لئے مستعمل ہو سکتا ہے اور ہم کو ایک لفظ کی ضرورت تھی جس سے معمول کا حصہ بھی ظاہر ہو سکے لہذا لفظ امحاکات کے معنی کو اس طریقے سے دست دینا جائز ہے تاکہ قبولِ خطور کا مفہوم بھی اس میں داخل ہو جائے۔ لیکن محدود معنی سے لفظ تقلید صرف ایک شخص کا دوسرے شخص کے

۱۔ ہمارے زبان میں دونوں مفہوموں کے لئے لفظ موجود ہیں محاکات محض نقلِ آثار دوسرے کے حرکات بدنی کا جس میں شعور کا جزو اقل نہیں درکار ہے۔ تقلید میں شعور کا جزو داخل ہے۔ بندہ

افعال حرکات بدنی کی محاکات یا نقل کرنے کیلئے مستعمل ہو سکتا ہے تقلید اور تقلیدیت ان لفظوں کے اس محدود معنی سے عموماً ایک جبلت سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ پروفیسر جیمز لکھتے ہیں: ”اس قسم کی تقلیدیت (محاکات) میں انسان اور دوسرے اجتماعی حیوانات شریک ہیں اور لفظ جبلت کے کامل مفہوم کے لحاظ سے یہ ایک جبلت ہے۔“ بالذات نے بھی جملہ تقلید کی جبلت اور اس کے مرادف الفاظ استعمال کئے ہیں۔ لیکن لفظ ”تقلید“ کو اس قدر مختلف طریقوں کے لئے استعمال کیا ہے جس سے بظن یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ سب اس سلسلہ جبلت کے عمل سے منسوب کئے جائیں۔

وہ وجوہ جن سے تقلید کی جبلت سے انکار کیا جاتا ہے حسب ذیل ہیں۔ تقلیدی افعال میں کثرت سے اختلافات ہیں۔ کیونکہ ہر قسم کے فعل کی تقلید ہوتی ہے۔ لہذا تقلیدی حرکات کی ماہیت میں اور نیز ان حسی اثرات کی ماہیت میں جو ان حرکات کے باعث ہوتے ہیں یا جو ان حرکات کے لئے راہنمائی کرتے ہیں کوئی تخصیص نہیں ہے۔ اور یہ قسم حرکت کی اور حسی ارتسام کی پیچیدگی پر بدانتہی میلان کے موقوف نہیں ہے جیسا کہ سب سچی جبلتوں کی صورت میں واقع ہوتا ہے کیونکہ اس قسم میں ابتداء ہی سے خصوصیت محاکاتی (تقلیدی) حرکات کی ہے۔ زیادہ تر اہم یہ واقعہ تقلیدی افعال کی یہ ہے کہ کوئی مشترک انفعالی (شوقی) حالت اس میں نہیں ہے اور نہ کوئی مشترک اقتضا ہے جو کسی خاص حالت کے تفسیر سے نشی جا رہتا ہو۔ سچی جبلتی طریق عمل کی یہ علامت ہے کہ اس کا اقتضا مسلسل نقل کے لئے آئادہ کرتا ہے۔ اس کے اسباب

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ محاکات کر سکتا ہے۔ آدمی محاکات اور تقلید دونوں پر متاد

ہے ۱۲-۵

۱۔ اصول نقیات جلد دوم صفحہ ۳۰۸

۲۔ نیشنل ڈیولپمنٹ انسٹیٹیوٹ پریس نے ذہنی تخیل کے طریقے اور طریق عمل طبع موسم صفحہ ۲۸۱

مطبوعہ نیویارک ۱۹۰۶ء ۱۲ م

موجود ہیں جنکو ہم سمجھ چکے ہیں۔ مزید برآں جب ہم تقلیدی فعل کے خاص اقسام پر غور کرتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کی تواریخ تقلید کو ایک جدید جبلت تسلیم کرنے کے بغیر ہو سکتی ہے۔ تقلیدی افعال میں کم سے کم تین یا شاید پانچ مختلف اقسام کا امتیاز اس ذہنی طریق عمل کے موافق جس سے وہ پیدا ہوئے ہیں ہو سکتا ہے۔

۱۔ اظہاری افعال جنکی ہمدردانہ تحریک اُس طریق سے ہوتی ہے جسکی سمجھ ہمدردی کے عنوان میں ہو چکی ہے ایک قسم تقلیدی افعال کی ہے مثلاً جب سچہ قسم کا جواب قسم سے دیتا ہے۔ جب وہ کسی اور سچہ کا رونا سنے رونے لگتا ہے۔ یا جب وہ اور سچوں کو خوف سے جائے پناہ کی تلاش میں دوڑ کے پھینٹے دیکھتا ہے تو خود اسطرح دوڑ کے جھپ جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ سچہ اور سچوں کی تقلید کرتا ہے۔ اگر ہمارے ابتدائی ہمدردی کے جوابی افعال کے نتائج درست ہیں تو بظاہر یہ تقلیدی افعال جلی معلوم ہوتے ہیں۔ مگر تقلید کی جبلت اُسکی موجب نہیں ہے بلکہ خاص نوعی درستی جلی میلانات کی اپنے حسی جانب میں اُسکی باعث ہے اور یہ جذبات اور حسیات کی ہمدردانہ رغبت سے دوسرے مرتبہ پر ہیں جو ان سے ظاہر ہوتی ہے۔ اس قسم کے تقلیدی افعال تمام استجاعی حیوان سے ظاہر ہوتے ہیں اور صرف ہی ایک قسم ہے اکثر حیوانات جسکی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ایک بڑے پہلے پر اس کا اظہار انسانی مجموعوں سے ہوتا ہے۔ اور اس میں اکثر وہ وحشیانہ زیادتیاں ہو جاتی ہیں انسانی انبوہ جتنے مجرم ہوتے ہیں۔

۲۔ جلی افعال دوسری قسم کے سادے خیالی تحریکی افعال ہیں۔ صاف مثالیں ان معمولوں سے ملتی ہیں جو حالت تنوم میں ہوں یا اور ایسے ہی غیر طبیعی حالتوں میں۔ اکثر تنویمی معمول کی توجہ جب عامل کی حرکتوں کیطرت پر مقرر نہ کرائی جاتی ہے اس صورت میں معمول عامل کے ہر فعل کی نقل کرتا ہے۔ طایا نسل کی ایک جماعت کو ایک بیماری ہوتی ہے

جسکو ”لاٹاہ“ کہتے ہیں جس کی وجہ سے اُن سے ویسے ہی افعال سرزد ہوتے ہیں جو تنویری معمولوں سے سرزد ہوا کرتے ہیں۔ اور ہم سب اگر کسی شخص کے حرکات پر اپنی توجہ کو جمادیں تو کم از کم فی الجملہ انفعالی طور سے ویسے ہی حرکات کرنے لگتے ہیں جن پر ہم اُنے توجہ جہاں ہے۔ مثلاً جب بلیروڈ کے کھیل میں کسی مشکل ٹھوکے کو یا تپتی ہوئی رسی پر نٹ اپنے جسم کو سنبھال کے چلتا ہو یا ناپچنے والے کی گتوں کو غور سے دیکھ رہے ہوں۔ ان جملہ حالتوں میں محاکاتی حرکتیں سرزد ہوتی ہیں بظاہر اسکا یہ سبب ہے کہ مرنی احضار دوسرے شخص کی حرکت کا یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ ہم میں ویسی حرکت کے استحضار کو ابھار دے اور اس سے اسی کے مشابہ حرکت ہمارے جسم سے صادر ہو کیونکہ یہ استحضار دوسرے حرکی استحضارات کی طرح فوراً حرکت میں ظہور کر رہی جانب راجع ہوتا ہے۔ اکثر محاکاتی حرکتیں بچوں کی اسی قبیل سے ہوتی ہیں بعض شخص بچے کی متفسر توجہ کو کسی غیر معمولی کوشش سے اپنی طرف جذب کر لیتے ہیں۔ سچہ اُسکے دیکھنے میں محو ہو جاتا ہے اور اسی حال میں عامل کے حرکات کی محاکات کرنے لگتا ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس خیالی حرکی محاکات سے سچہ آسانی سے خصوصیتیں بشرہ اور چہرے کے اظہارات کی سیکھ جاتا ہے اور اسی میں اُن لوگوں کے سچ و سچ اور انداز آ جاتے ہیں جنہیں وہ پیرورشی پارہا ہے۔ اس قسم کی محاکات جزو ارادی ہوتی ہے اور وہ ایک تیسرے قسم میں مل جاتی ہے۔ یعنی عمدہ ارادے اور شعور سے دوسرے کے افعال کی

۱۔ عمدہ بیان اس قسم کے سوء مزاج کا مٹر کلپر ڈنے اپنی کتاب ”اسٹڈیز ان بردن ہیومانٹی“ بھروسے انسانوں کے حالات کا مطالعہ اور مسٹر سوٹن ہام نے ملایا ایک مضمون۔
۲۔ یعنی جس قسم کی حرکتوں کو ہم غور سے دیکھ رہے ہوں ویسی ہی حرکتیں کچھ نہ کچھ ہم سے بھی سرزد ہوتی ہیں۔ مثلاً گانے میں جب گویا مال سے ہم پر آتا ہے بے اختیار منہ سے اُٹھ جاتا ہے۔ گانے کے درمیان میں ہم مال دیتے جاتے ہیں۔ ۱۲

محاکات کرتے ہیں۔
۳۔ کسی شخص یا کسی صنعت کی ہم قدر شناسی کرتے ہیں اور ہم جس شخص کی قدر شناسی کرتے ہیں اس کو اپنے افعال کے لئے ایک نمونہ بنا لیتے ہیں۔

دوسری اور تیسری قسموں کے درمیان ایک چوتھی قسم محاکات کی ہے جسکو دونوں سے ربط ہے اور سچے کے لئے ایک قسم سے دوسرے کی طرف گزرنے کے لئے ایک واسطہ ہو جاتی ہے۔ اس چوتھی صنف کی صورت نقل کرنا مثلاً سچ کسی کام کو دیکھتا ہے اور اسکی توجہ اس پر مرکوز ہو جاتی ہے نہ اس فعل کے حرکات پر بلکہ ان نتائج پر جو ان حرکات سے پیدا ہوئے ہیں جب دوبارہ سچ اپنے کو ایسے موقع پر پاتا ہے جو اس شخص کے اسی موقع سے مشابہ ہے جسکو اس نے دیکھا ہے تو نتیجہ کا خیال اس کے ذہن میں عود کرنا ہے اور شاید وہی خیال کام کرنے کے لئے راہنما ہو جائے۔ مثلاً ایک بچہ کسی بڑے کو ایک کاغذ کا پرزہ آگ پر ڈالتے ہوئے دیکھتا ہے۔ پھر جب کسی موقع پر سچ کے سامنے آگ ہوتی ہے اور کاغذ بھی ہوتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ سچ اس کی نقل کرے تاکہ ویسا ہی اثر پیدا ہو۔ اگرچہ سچ کے حرکات کی ترکیب ویسی ہی نہ ہو۔ اس قسم کی محاکات شاید اکثر صورتوں میں سادہ خیالی حرکی نقل سمجھا جاسکتا ہے جسکا موجب یہ ہے کہ خیال کار جہاں یہ ہے کہ عمل میں اس کا ثبوت ہو لیکن دوسری صورتوں میں ممکن ہے کہ متکلف اقتضا کام کر رہے ہوں۔ تکمیل کے لئے ایک یا سچوں قسم کی محاکات کا ذکر کیا جاسکتا ہے یہ محاکات وہ ہے جسکو ہمیت ہی جھوٹے بچے کیا کرتے ہیں ایسی حرکتیں جو کسی جس یا جذبہ کو نہیں ظاہر کرتیں۔ اسکا ظہور سچے کے اس سن میں ہوتا ہے جبکہ اسکو یہ نہیں کہہ سکتے کہ سچ حرکات کا مفہوم سمجھتا ہے یا علم اشعور کے ساتھ محاکات واقع ہوتی ہے۔ چند مثالیں اس قسم کی اکثر قابل وثوق ناظرین نے بیان کی ہیں مثلاً پر ٹیئر نے بیان کیا کہ اونکے لپٹے نے دیکھا دیکھی ہونٹ باہر نکالے جب

چوتھے پہننے میں تھا۔ ایسی صورتوں کو وہ لوگ جنہوں نے اس کے مشابہ افعال خود نہیں ملاحظہ کئے محض اتفاقی سمجھتے ہیں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ یہ افعال کسی قسم کی محاکات کے تحت میں آسکیں بہر طور میں نے خود اس قسم کے وقوع کو اپنے دیکھوں میں بغور ملاحظہ کر کے تصدیق کر لی ہے۔ اُن میں سے ایک نے اکثر موقعوں پر اپنی زندگی کے چوتھے پہننے میں زبان باہر نکالنے کی نقل کی کئی بار ایک اور شخص نے چہرے کو بغور دیکھ کے جسے ایسا کیا تھا۔ کسی خاص حرکت کی سادہ محاکات کی توضیح کے لئے ہم کو ایک بسیط اور اکی میلان کا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے جس میں یہ خاص حرکت کی رجحان ہے۔ کیونکہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایسی کم عمر میں اسکا اکتساب کیا ہو لہذا ہم مجبور ہیں کہ اس کے انتظام کو پیدائشی مان لیں۔ ایسا پیدائشی میلان انتہا سے زیادہ سادی جبلت کا ابتدائی ناقص اثر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ہر سچے ایک معتد بہ تعداد ایسے ناقص ابتدائی موروثی جبلتوں کی رکھتا ہو۔ اور اُسے نئی حرکات کے اکتساب میں بہت سہولتیں پیدا ہوتی ہیں۔ خصوصاً نطق کے حرکات میں آئندہ ابواب میں ہم اُن طریقوں پر غور کریں گے جنہیں یہ تین صورتیں ذہنی تقابل کی یعنی ہمدردی، خطا اور محاکات اپنا نہایت اہم کام شخص کو معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھالنے کے لئے کرتے ہیں اور انکا جو اثر اجتماعات پر ہوتا ہے۔

کھیل

ایک اور رجحان جو انسان میں بشرکت بہت سے دوسرے جانوروں کے پایا جاتا ہے وہ کھیلنے کا رجحان ہے کھیل کو بھی ایک جبلت سے منسوب کیا ہے لیکن کھیل کی بے شمار فعلیتوں سے کسی کو بھی کسی خاص جبلت سے نسبت نہیں دے سکتے۔ تاہم کھیل کو پیدائشی ذہنی رجحان شمار کر سکتے ہیں جو معاشرت کے لئے بہت مفید ہے۔ بچے آدمی زاد کے اور اکثر حیوانات بلا کسی قسم کی تعلیم یا مثال کے خود بخود کھیلنے لگتے ہیں۔ چند نظریات کھیل کے بارے میں پیش کئے گئے ہیں اور ہر ایک کا دعویٰ یہ ہے کہ پورے آثار کسی ایک کلیہ کے

ما تحت ہو سکتے ہیں۔ زمانہ متاخر میں سب سے قدیم وہ نظریہ ہے جس کو شلور شاعر نے تجویز کیا تھا اور جسکی تکمیل ہر برٹ اسپنسر نے کی۔ اس رائے کے موافق کھیل ہمیشہ اعصابی توانائی کی توفیر کا نشان ہے۔ بچہ جبکو والدین غذا پہنچاتے ہیں اُسکی توانائی تلاش غذا میں صرف نہیں ہوتی کہ وہ روزانہ خوراک پیدا کرے لہذا اُسکی توانائی بچتی رہتی ہے اور ایک ذخیرہ اس توفیر کا ہو جاتا ہے جس کا بہاؤ کھلے ہوئے اعصابی راستوں سے ہوتا ہے اور اس سے بے غرضانہ حرکات کا صدور ہوتا ہے اسی قسم کے حرکات جو حقیقی زندگی میں اکثر واقع ہوتی ہیں۔ اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اس نظریہ میں راستی کا ایک عنصر ہے لیکن واقعات توجیہ کے لئے کافی نہیں ہے حتیٰ کہ جانوروں کے بچوں کے سادہ کھیلوں کے لئے بھی۔ یہ کافی طور سے ان صورتوں کی توجیہ کے لئے بھی کفایت نہیں کرتے کھیل کی فعلیتیں جن کو وہ اختیار کرتے ہیں اس سے بھی کمتر یہ اس واقعہ سے مناسبت رکھتا ہے کہ کم عمر بچے اور جانوروں کے بچے بہت کم عمر کے اکثر اس حد تک کھیلتے ہیں جب تک کہ وہ تھک جائیں سچائی کا عنصر یہ ہے کہ مخلوق جس کا میلان کھیل کی طرف ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ وہ عمدہ غذا سے مستفید ہوئے آرام نے چکے اس صورت میں اس کے پاس توفیر توانائی کی موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہی امر کام کے باب میں بھی درست ہے۔

بعض نے لڑکوں کے کھیل پر خاص نظر کر کے اُسکو ایک خاص طور کا نظر ثانی کرنے کا طریقہ سمجھا ہے۔ اور انہوں نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ بچہ اپنے کھیل میں انسانی زندگی کی ترتیب وار ترقی پر مکرر گزرتا ہے اس سبب سے کہ جبلی میلانات کی تکمیل اور پختگی کردار کی صورتوں میں ہوتی ہے اور یہ صورتیں ان اوقات کی علامتیں متصور ہو سکتی ہیں جن وقتوں میں ترقی کسی درجہ تک پہنچی ہے۔ یہ نظر ثانی کا نظریہ کھیل کے متعلق اور نقلی عمل جو اسپرٹنی ہے اُسکی بنا ایک غلط اعتقاد پر ہے کہ جب انسانی نسل مختلف میقات پر ترقی کے گزر رہی تھی اُسی حالت میں خاص میلانات کا اکتساب کر رہی تھی جو اُسکے ذہنی ساخت میں داخل ہو رہے تھے اور یہ کہ ہر ایک میقات انہیں سے

خاص آثار نمایاں کرتی تھی جو ذہن انسانی کی ترقی کے ظہور تھے۔ یہ رائے قابل قبول نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی سبب موجود نہیں ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ انسانی عقلیت میں کوئی بڑا تغیر اثنائے تکمیل میں ہوا ہے یعنی جس اثنائے وحشت اور بربریت کے عالم سے تہذیب اور شائستگی کے عالم میں عبور کیا ہے۔

پروفیسر کارل گروہل نے اسی زمانے میں ایک جدید نظریہ تکمیل کے بارے میں غوص و نظر کے لئے پیش کیا ہے وہ جانوروں کے بچوں کے تکمیل پر غور کرنے سے ابتدا کرتے ہیں اور وہ اس نفع کو دکھاتے ہیں جو اُن کو تکمیل سے ہوتا ہے کہ اسی تکمیل سے وہ سنجیدہ زندگی کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ ورزش سے تکمیل ہوتی ہے اور خاص خاص مشکل کاموں کے کرنے کی قابلیت پیدا ہوتی ہے اور یہ ورزش ”جدد للبقا“ میں اونکی کامیابی کے لئے ضروری ہے۔ فرض کرو کہ ایک بلی کا بچہ مکان کے کھن میں گیند سے تکمیل رہا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اسی تکمیل کے اثناء میں اسکو اس قسم کے حرکات کی مہارت حاصل ہوتی ہے جو اسکو شکار کے پکڑنے کیلئے مطلوب ہوگی جبکہ وہ سچے بڑا ہو کر اپنی زندگی کے لئے آپ کو ش کرنے کے لئے چھوڑ دیا جائیگا۔ ایسا جب کہنے کے لئے ایک دوسرے سے کھیلنے کے طریقہ پر رہتے ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ اس اثنائے جو ایک دوسرے سے پڑنے یا دوسرے کی چوٹ سجانے کی ورزش ہوتی ہے اُن کو اچھا لڑتیا بنا دیتی اگر وہ ایسا تکمیل نہ کھیلے تو یہ مشق ان کو کبھی نہ حاصل ہو۔

ایسی تجویزوں سے ابتدا کر کے پروفیسر گروہل یہ حجت لاتے ہیں کہ اُن قسم کے کھیل کے واقعات جو تقریباً تمام حیوانات کے بچوں میں پائے جاتے ہیں جنکو بڑے ہو کر اپنے چست و چالاک ورزشی حرکات پر بھروسہ کرنا ہوگا اس سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ اثنائے تکمیل میں کھیل کا میلان ماحول کے ساتھ ایک خاص قسم کی درستی پیدا کرتا ہے یعنی کے لئے ایسی درستی جس سے وہ مخلوق ماحول کے ساتھ آمٹ لینے کے لئے تیار ہو جائے اگر اس کو یہ کھیل کا زمانہ نہ ملتا تو وہ ماحول میں زندگی بسر کرنے کے لائق نہ ہوتا۔ لہذا پروفیسر گروہل نے شیلر اسپنسر کے قول کو پلٹ دیا اور یہ کہا یہ واقعہ نہیں ہے کہ بچے اس لئے

کھیلنے میں کہ اُن میں توانائی کی توفیر ہے وہ سچے ہیں لہذا اُن کو کھیلنا ہی چاہیے بلکہ اصل امر یہ ہے کہ ہم کو یقین کرنا چاہئے کہ اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں ایک زمانہ خامی کا ہے اس خامی کی پختگی کے لئے اُن کو کھیلنا چاہئے۔ بچپن میں کھیلنے کا میلان ہو جب اس قیاس کے خاص نسلی عملیات ہیں حیاتیات میں اُن کی منفعت عظیم ہے اور بلاشبہ وہ انتخاب طبعی کے عمل کا ماحصل ہے۔ اگر یہ سوال کریں کہ اس درستی (یا صلاحیت پیدا کرنے) کی ماہیت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ اتنی ماہیت مختلف جبلتات کا رجحان ہے (اور ہنرمندی کے ساتھ اسکی ورزش ہو تو بڑے ہونے پر کام کرنے کی قابلیت اسی پر موقوف ہے) قبل اسکے کہ سنجیدہ استعمال کی ضرورت ہو تو نوع کی ہر فرد میں یہ سچنہ ہو کہ بکار آمد ہو جاتی ہے اسکے ماوراء بہتر وجوہ اس یقین کے موجود ہیں کہ ہر جبلت کی پختگی کے زمانہ میں آگے یا پیچھے ہٹنے کی عمر کی ہر میزان میں صلاحیت ہے جس اثنا میں تمیل نسل جاری ہو جیسا سچہ ترتیب اُن کی پختگی کی اور مختلف جبلتوں کے ظہور کے اوقات کسی فرد میں قانون تعقیض Law of Recapulation کے ساتھ توافق نہیں رکھتے۔ لہذا بعید نہیں ہے کہ کھیل کا وقوع جبلتوں کی پختگی کے پہلے ہی ہو جائے۔ لیکن اس سے جانوروں کے بچوں میں کھیلنے کے واقعات کی کامل توجیہ نہیں ہو سکتی اور اس سے بھی کمتر آدمی بچوں کے کھیل کی تمام صورتوں میں ایک نہایت دلچسپ مشکل باقی رہ جاتی ہے۔

کتے کے بچوں میں کھیل کے طریق سے لڑنے پر غور کرو۔ اگر ہم صرف یہ مان لیں کہ یہ قبل از وقت جھگڑا لوہین کی جبلت کی پختگی کا ظہور ہے تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہئے کہ جب وہ جوان ہو جائیں گے تو درحقیقت لڑتے اور ایک دوسرے کو خوب ضرر پہنچاتے ہوں گے اور چونکہ غصہ ایک انفعالی حالت ہے جو اس جبلت کی ورزش ساتھ ساتھ رہتی ہے تو ہم کو یہ توقع رکھنا چاہئے کہ جب کتے ملیں گے تو اُن سے جملہ آثار غضب کے ظاہر ہوا کرینگے لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ اگرچہ کتے بعض موقعوں پر غضب کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن جدوجہد کات باہر گر جنگ کرنے کے بغیر غصہ کے ہوتے ہیں

اور اس موقع پر اور ایک خاص قسم کا تغیر ان میں پایا جاتا ہے اور ایک دوسرے کے گلے کو پکڑتا ہے اور اس کو زمین پر گر ا دیتا ہے وغیرہ لیکن یہ سب اس طرح ہوتا ہے کہ اس کے ساتھی کو کسی قسم کا ضرر نہیں پہنچنے یا مادانت نہیں لگتے اور نہ کبھی خون لگتا ہے۔ ان کا ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچانا کچھ اس لئے نہیں ہوتا کہ ان کے عضلات میں قوت نہیں ہے یا ان کے دانت تیز نہیں ہیں اور ان کے حرکات میں عموماً کسی قسم کی توانائی کی کمی بھی نہیں ہے کیونکہ ایک دوسرے کا چمکا کرنے میں پوری کوشش صرف کی جاتی ہے۔ یہ خاص تغیر جنگی حرکات میں ایک خاص علامت کھیل کے طریق سے لڑنے کی اکثر جانوروں کے بچوں میں پائی جاتی ہے اور آدمی کے بچے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہیں اس واقعہ کو پروفیسر گروس کے کھیل کے نظریہ سے ہم کو نوکر موافقت دیکھتے ہیں؟ اس سوال کے جواب میں پروفیسر بریڈلی نے ایک مشورہ دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نہ صرف اس صورت میں بلکہ اکثر دوسری صورتوں میں بھی افعال میں ایک خاص قسم کی روک پائی جاتی ہے اور وہ کہتے ہیں کہ ایک معین درجہ کا ضبط نفسانی خاصہ کھیل کا ہے۔ وہ یہ رائے اختیار کرتے ہیں کہ جب کتا مختارے ہاتھ کو کھیل میں کاٹے تو اس کو معلوم ہے کہ اتنی قوت نہ صرف کی جائے جس سے تم کو ضرر پہنچے۔ ”اس قسم کا ضبط موجود ہے اور یہی ضبط آگے بڑھ کے کھیل کے دستور العمل کی صورت اختیار کرتا ہے۔“ مسٹر بریڈلی کہتے ہیں کہ جب کتے کھیل میں کاٹتے ہیں اور دانت نہیں لگتا یہ عمل ضبط کرنا یا طبیعت کو روکنا ہے، یہ میرا خیال یہ ہے کہ انھوں نے اس مخلوق کے ذہنی عمل کی پیچیدگی کو تخمینہ سے زیادہ مان لیا ہے اور وہ اسکی ذات سے ایک درجہ شعور کا اور ایک قوت عقلی ضبط افعال کی منسوب کرتے ہیں۔ درحقیقت وہ اس کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ ہم اس نفسانی موقع کو جو کہتے ہیں تجویز کی گئی ہے۔ آدمی کے بچے میں فرض کرتے ہیں جب وہ کسی اور بچے سے جان بوجھ کے لڑتا ہے تو وہ یہ جانتا ہے کہ اگر خفیف ضرب سے

برہمی ہوئی دوسرے کو چوٹ لگے گی تو خود اسکو سزا دی جائے گی لہذا وہ اپنے افعال کے ضبط کی سخت کوشش کرتا ہے اور اپنے مد مقابل کے بدن کے ایسے مقامات پر ضرب لگاتا ہے جس سے بہت چوٹ نہ لگے۔ یہ سمجھنا کہ کتنے کے پلے کا ذہنی غل اس وجہ کی پیچیدگی کو پہنچتا ہے میرے نزدیک بالکل غیر ممکن ہے۔ اور یہ امر کہ یہ رائے ناقابل قبول ہے اس واقعہ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ کتنے کے پلے کھیل کے طریق سے لڑتے اور اس کے ساتھ ضبط جو اسکا خاصہ ہے اسوقت کام میں لاتے ہیں جبکہ ان کو اتنا تجربہ اور سمجھ نہیں ہوتی کہ اگر وراثت لگ جائے تو اسکا نتیجہ خراب ہوگا۔ یہ امر نہیں ہے کہ جب کتے کا پلہ کھیل سے لڑتا ہے تو اسکی طبیعت مقتضی ہو کہ وہ پوری قوت سے کاٹے اور یہ کہ وہ اپنی حرکات پر عہد اقصاء رکھے۔ چونکہ جو حرکات وہ کرتا ہے وہ کل اعتبارات سے اصل جنگ کی حرکات کے متشکل ہوتی ہیں لیکن ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ جبلت جس کا یہ ظہور ہے وہ خود ہی ایک خاص طور سے بدلی ہوئی ہے یہ نسبت اصلی جنگ کی جبلت کے۔

حرکات مع اپنی مخصوص تفریقات کے جو اصلی جنگ کی حرکات سے ہیں سمجھنا چاہئے کہ جنگی ہیں اور ایک بدلی ہوئی صورت جنگی جبلت کی اصلی جنگی جبلت کے ساتھ ساتھ چلتی ہے جس کے متشکل وجوہ موجود ہیں۔ یہ حرکتیں اصلی جنگی جبلت کا ظہور نہیں ہوتیں اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ غصہ جو اصلی جبلت کا خاصہ ہے اور اس کے ساتھ رہتا ہے وہ اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ لہذا پر و فیسر گروس کا نظریہ کہ کھیل نقل از وقت جنگی جبلت کی ہے اس میں کچھ تبدیلی کی ضرورت ہے۔ کہ کھیل کی جبلت کے ظہور میں کسی قسم کی تفریق کو تسلیم کرنا ہوگا۔

یہ ظاہر ہے کہ گروس کے نظریہ کا لگاؤ سچوں کے بعض کھیلوں خصوصاً لڑکوں میں جنگ یا شکار کے کھیل اور لڑکیوں میں گڑیاں کھیلنا۔ لیکن اور صورتیں بھی کھیل لڑکیوں میں توجیہ اس نظریہ سے نہیں ہو سکتی اور جو کہ بلا واسطہ ظہور جبلتوں کا ہیں ہیں۔ کھیل کے اقتضا مختلف ہیں اور

اکثر ان میں سے پیچیدہ ہیں اور ان کا بیان کسی مختصر ضابطہ (فارمولا) سے نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی قطعی حد فاصل درمیان کھیل اور کام کے قائم کیا جاسکتی ہے۔ علاوہ کھیلوں کے ان اقسام کے جن سے پردہ فیس گر و س کا نظریہ لگاؤ رکھتا ہے ہم چند خاص قسمیں کھیل کے اقتضاءات کی تجویز کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ آرزو کہ مزید بہتر مندی حاصل ہو دوسروں کو اپنی بات منوانے کی لذت یا کسی کام کے موجب ہونے کی خوشی۔ ایک اور اقتضا جو جملہ اقتضاءات کے ساتھ شریک عمل ہے جو ہم میں بالکلید نامید نہیں ہوا ہے وہ یہ آرزو ہے کہ ہم دوسروں پر سبقت لیجاویں۔ رقابت میں برتری حاصل کرنا یہ اقتضا بہت اہمیت رکھتا ہے نہ صرف کھیلوں میں بلکہ دنیا کے اکثر سنجیدہ کاموں میں یہ وجہ ان کاموں کے لطف کو بڑھا دیتی ہے۔ اکثر اہل سیاست میں یہ خاص اقتضا کام کرتا ہے اکثر اہل حرفہ اور متعدد تاجر اپنی کوششیں اسی اقتضا کے عمل سے جاری رکھتے ہیں بعد اُس وقت کے بھی جبکہ اسکے کام کا عملی نتیجہ حاصل ہو چکا ہے اور اجتماعات کی مجموعی حیات میں اس اقتضا کی کار پر دازی کچھ کم نہیں ہے لیکن جہاں کہیں اس کا دخل ہو جاتا ہے تو یہ پہچان لیا جاتا ہے کہ یہ اقتضا ایک طرح کے کھیل کی سی صورت اس کام میں پیدا کر دیتا ہے جہیں اس کا دخل ہوا ہے۔ اور اس شناخت کو کبھی عبارت میں ایسے جملہ سے ادا کرتے ہیں ”ایک کھیل کھیلنا“ اور یہ جملہ مختلف اور ہم کاموں کے لئے بھی کہہ دیا جاتا ہے۔

یہ زبردست آرزو رقیب پر سبقت حاصل کرنے کی کہاں سے آتی ہے؟ ہم نے کافی وجوہ سے جانوروں میں رقابت کی جبلت سے انکار کر دیا ہے کیونکہ رقابت اور تفوق میں شعور ذات شامل ہے اس رائے کی حمایت کیا جاسکتی ہے کہ رقابت کے اقتضا کی اصل یہ ہے کہ میں ہم چیز سے ہتم جبکہ وہم اوعلے ذاتیت کہتے ہیں۔ گوکہ ادعاے ذاتیت کے افعال سے رقابت کو پیچیدگی حاصل ہوتی ہے اور اکثر حالتوں میں قوت پہنچتی ہے لیکن یہ دعوتی کرنا مشکل ہے کہ رقابت اور ادعاے ذاتیت ایک ہی ہے۔ نہ اسکو

جنگی اقتضا کے مماثل کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اقتضا مع اپنی مہیب قوت اور سبھی رجحان کے جو یہ چاہتا ہے کہ حضم کو فنا کر دے اکثر اعلیٰ درجہ کے مہذب اشخاص میں موجود ہے۔ اس مضمون کی تاریخی اور اقتضائے رقابت کی اہمیت جو اجتماعات کی حیات میں پائی جاتی ہے یہ ترغیب پیدا کرتی ہے کہ اس کی ماہیت اور اصلیت پر بحث کی جائے۔ اور یہ بحث اس نتیجے سے نکلتی ہے کہ جانوروں کے بچوں میں کھیل کی راہ سے جنگ کرنا کیوں پایا جاتا ہے۔

رقابت کا اقتضا یہ ہے کہ کسی قسم کی کش مکش میں رقیب پر فوق حاصل کیا جائے۔ لیکن جنگی اقتضا سے ایسے فرق ہے اس میں کہ جنگی اقتضا میں یہ آمادگی نہیں ہوتی اور نہ رقیب کے فنا کر دینے سے تسخیر ہو سکتی ہے بلکہ رقیب کا مغلوب ہو کے زندہ رہنا اس کی کامل شہلی کے لئے ضروری معلوم ہوتی ہے۔ مغلوب رقیب کے ساتھ عنایت کا سلوک کرنا اس کے اقتضا سے منافات نہیں رکھتا۔ لہذا یہ خصوصیتیں رقابت کے اقتضا کی جبکہ تمام عقلی پیچیدگیوں سے الگ کر لیا میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جانوروں کے بچوں میں کھیل کے طریق سے جنگ کرنے کے اقتضا کی بدلی ہوئی صورت جنگی اقتضا ہے۔ تو کیا ایسا ممکن نہیں ہے کہ اقتضائے رقابت کا درحقیقت وہی اقتضا ہے جو بچوں میں کھیل کے طریق سے لڑنے کا ہوتا ہے اور یہ اقتضا ابتدائے امر میں اس لئے ہوتا ہے تاکہ جنگ آوری کی ورزش ہو اور یہ اقتضا بدل کے رقابت کی صورت پیدا کر لیتا ہے۔ اس رائے کی تائید میں یہ بیان ہو سکتا ہے کہ انسانی نسل میں پیدا ہونے والی اقتضائے رقابت کی قوت جنگجوئی کے اقتضا کے ساتھ ہی ساتھ چلتی ہے اور یہ قوت اس قوت کے ساتھ قریبی مناسبت رکھتی ہے۔ اقتضائے رقابت کا یورپ کے لوگوں میں بہت قوی ہے خصوصاً انگریزوں میں۔ یہ اہل انگلستان کے تمام کھیلوں کا اصل اقتضا ہے اور ان کی جملہ فعلیتوں کو اسی سے قوت ملتی ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ ہم (مصنف انگریز) ہنایت جنگجو لوگ ہیں یا یہ کہ ہمارے اینگلو سکسن ڈاٹل اور نارمن بزرگ دنیا کے

سب سے بڑھے ہوئے نہایت سخت جنگ آور لوگ تھے دوسری طرف غیر جنگجو قومیں مثلاً نرم دل ہندو یا برہمن سنہ رقبابت کے اقتضا سے آزاد ہیں ایسی نسلوں کے لوگوں کے نزدیک اس قسم کے کھیل جیسے فٹ بال وغیرہ بالکل لغو اور نامعقول ہیں اور بے شک ان تمام لوگوں کے نزدیک جنہیں پیدایشی رقبابت کا اقتضا نہیں ہے ایسے کھیل حقیقت لغو اور غیر معقول ہیں درحالیکہ جنگجو قوموں کے لوگ مثلاً ماورسن جو مثل ہمارے بزرگوں کے جنگجو تھے اور متعدد نسلوں تک یہی اُنکا پیشہ رہا اور اب تک جنگ سے خوش ہوتے ہیں۔ ایسے کھیلوں کو شوق سے اختیار کر لیتے ہیں اور بہت جلد ان کو سیکھ کے ہم کو مغلوب کر دیتے ہیں۔

میں خیال کرتا ہوں کہ کم سن لڑکوں میں رقبابت کا اقتضا بدلی ہوئی صورت جنگجوئی کے اقتضا کی ہوتی ہے اسکو ہم مشاہدہ کر سکتے ہیں جنگجوئی کا اقتضا بہت ہی کم عمر میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اور دوسرے رقبابت چار یا پانچ برس کی عمر میں اسوقت تک لڑکوں کا نہایت چستی اور چالاکی سے کھیلنا کوئی صورت نہیں پیدا کرتا اسکی حالت اجمالی رہتی ہے فقط دوڑنے و صوب یا غل مچانا اس قسم کے کھیل کی توجیہ کے لئے شیلر اپنسر کا نظریہ کفایت کرتا ہے اس کے بقدر رقبابت کا اقتضا کام کرنے لگتا ہے اور اب لڑکے کی زندگی پر کم و بیش اسکا غلبہ ہوتا جاتا ہے ابھی تک اسکی فعالیت خود رو ہے اس سلسلہ میں خیال رکھنا چاہئے کہ شعور ذات کا نشو و نما اس اقتضا کے ساتھ بہت مناسبت رکھتا ہے اور قوت بختا ہے درحالیکہ اور جلی غلیٹوں کے ظہور کے باب میں شعور ذات کا نشو و نما مخالف پڑتا ہے۔ خصوصاً ان کی خامی کے صورتوں میں۔

لے جب میں ٹارس اسٹریٹ (آبنائے ٹارس) کے جزائر میں ایک دفنی نسل پا پون سیلفشن لوگوں میں رہتا تھا تو میں نے دیکھا کہ ان میں رقبابت کا اقتضا بالکل ضعیف ہے اس سے محض کونج ہو۔ اگرچہ چھوٹے بڑے معتد بہ وقت کھیل میں صرف کرتے ہیں لیکن رقبابت کا جوش اکثر کھیلوں میں

ایک عام جہان ذہن کا جو بہت عام ہے اور اس لئے ممکن ہے کہ اسی طرح غفلت کی جائے یعنی ہر کام کے مکرر وقوع کی آمادگی اس لئے کہ وہ سابقاً معمول بہ تھا اور جس قدر اکثریت کے ساتھ اس کا وقوع ہوا اسی قدر اس کے تکرار کا میلان اس رجحان کی صورت قافلون عادت سے نامزد ہو سکتی ہے اگر لفظ عادت کو اس کے بہت وسیع معنوں میں استعمال کریں۔ اس رجحان کی وجہ سے وہ جو زیادہ مانوس الطبع ہے اور کم مانوس الطبع پر رجحان ہوتا ہے جس کام کے عادی ہیں اور جو معمولاً ہوا کرتا ہے اور اسی کار و عمل مرجع ہے ایسے کاموں جس میں ذہن کی درستی کی زیادہ ضرورت ہو اور جس قدر جس کام کی زیادہ عادت ہوتی ہے اسی قدر انہیں تبدیلی یا ترقی و شوار ہوتی ہے اور جس قدر کسی تبدیلی میں تکلیف ہوتی اسی نسبت سے کوشش اور درستی کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ یہ وہ بڑا اصول ہے جس کے ذریعہ سے اکتسابات کسی فرد کے محفوظ رہتے ہیں اور اسی کی وجہ سے اور اکتسابات کا پیدا ہونا زیادہ و شوار ہو جاتا ہے جس کے واسطے سے غیر معین نرمی (جس میں بسہولت شکل قبول کر لینے کی قابلیت ہے) بچے کے ذہن کی پختہ ذہن کی لچک (یعنی پہلی حالت پر عموماً کرنے) سے منفصل ہو جاتی ہے۔

بقیہ حاشیہ مفعول گذشتہ۔ بالکل یہ مفعول پایا گیا اور کسی عقل میں کچھ تھی بھی تو بہت ہی ضعیف میں نے چاہا کہ بچے بعض انگریز لکھنویوں میں ان میں عدم رقابت کی وجہ سے میں بالکل کامیاب ہو سکا۔ اور یہی نقص یا خصوصیت اس کی بھی ذمہ دار تھی کہ لوگ اپنی مفلسی پر ایسے قانع تھے کہ قریب کے جو اثر میں اگرچہ مزدوری نااہل مل سکتی تھی مگر وہ اپنے مقام سے نہ ٹلے اور ایک ٹھیکس تعداد اس پر راضی بھی ہوتی تو صرف چند ماہ کے لئے۔ یہ لوگ جلتے نہیں ہیں اور بوڑھے اور بچے کبھی ایک دوسرے سے نہیں لڑتے۔ اس عجیب واقعہ کی توجیہ اس سے نہیں ہو سکتی کہ ان میں نظام معاشرت عہد ہے یا ادب و تمیز بڑھی ہوئی ہے۔ کیونکہ ابھی ایک ہی پشت کے پہلے انھوں نے اکثر تباہی جہازوں کے ملاحوں وغیرہ کو نوش کر لیا تھا اور آدم خوار ی میں بدنام تھے۔ ۱۲ مہ

مزاج

پیدا شدی ذہنی ساخت (جس میں سے زیادہ اہم آثار یہاں لئے گئے ہیں) کے اس مختصر بیان کی تکمیل کے لئے ضرورت ہے کہ مزاج کے باب میں چند لفظیں کہی جائیں۔ یہ نہایت مشکل مضمون ہے اسلئے اکثر علمائے نفسیات اسکو چھوڑ دیتے ہیں۔ تاہم مزاج ایک سرچشمہ اکثر نمایاں امتیازات کا ہے جو افراد یا اجتماعات میں پائے جاتے ہیں۔

مزاجی اجزاء و موثرہ کے عنوان کے تحت میں ہم ایک تعداد میں ذہنی ساخت کے حالات کی مرتب کرتے ہیں جو ہماری حیات ذہنی میں دخل رکھتے ہیں وہ جنکا ہمارے ذہنی اعمال میں مستقل اثر ہے۔ ممکن ہے کہ کسی وقت خاص میں یہ اثر خفیف ہو لیکن چونکہ اس کے اثرات بہ تدریج کثیر ہو جاتے ہیں۔ (یعنی یہ بطور ایک مستقل شوق کے عمل کرتا ہے ایک سمت خاص میں اس آثاء میں جبکہ ذہن کی کلی حالت میں ہو اور عادتیں پیدا ہو رہی ہوں۔) لہذا انسان بالغ کی تکمیلی ساخت میں اس پر بہت کچھ موقوف ہے۔ مزاج ایک معاملہ جسمانی ساخت کا ہے جسکو قدمانے صحیح طور سے ملاحظہ کر لیا تھا یعنی مزاجی اجزاء و موثرہ میں جسمانی آلات رُمبہ کے اثرات جو ذہنی حیات پر پڑتے ہیں انکا نمایاں مقام ہے۔ لیکن اور اجزاء و موثرہ بھی ہیں اور یہ محال ہے کہ ان سب کو کسی ایک مختصر ضابطہ کے تحت میں لاسکیں اور از بسکہ مزاج محصل ان کثیر اجزاء و موثرہ کا ہے جو نسبتہً مستقل ہیں لہذا یہ غیر ممکن ہے کہ مزاج کی تنوع و تقسیم علیحدہ قسموں میں ہو سکے مثلاً مین متاخرین سے بھی اکثر اس قصد میں ناکام رہے۔ اس غیر ممکن کوشش کے خط میں اکثر بہترین علمائے نفسیات بھی اڑ چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ابھی اس تحقیق کی ابتدا ہے کہ ہم کو کچھ قدر قلیل بصیرت مزاج کے حالات کی حاصل ہوئی ہے اور اسکی ترقی نفسیات کی ترقی پر

موقوف ہے صرف ایک اعتبار سے ہم قدامت پرست لیکن ہیں۔ کہ ہم اس مسئلہ کی پیچیدگی کو سمجھ گئے ہیں اور دلیری کے ساتھ اپنی بے علمی کا اعتراف کرتے ہیں۔

مزاجی اجزاء موثرہ کے دو درجے قائم کئے جاسکتے ہیں۔ ایک طرف اثر جو کہ نظام اعصابی پر پڑتا ہے اور دوسرے ذہنی طریق عمل پر۔ وظیفہ جسمانی سے آلات کے دوسری طرف عام نفسی خصوصیتیں اجزاء (رشتہ) اعصاب کی پہلے کی ماہیت کو ہم ان حالتوں کے مشاہدہ سے سمجھ سکتے ہیں جنہیں ان کے اثرات اعتدال سے بڑھے ہوئے ہیں۔ ان چند برسوں میں کچھ روشنی مزاج پر پڑی ہے اس دریافت سے کہ نفس آلات بدن ذہنی حیات پر بہت موثر ہیں ان آلات بدن کے افعال تاریکی میں تھے اور اب تک ہیں۔ سب سے زیادہ قابل ملاحظہ مثال جسم تھوڑے سے ملتی ہے۔ ایک چھوٹا سا خلیہ حصہ جسم گردن میں ہے۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ اس آلہ کے افعال میں فتور پڑنے سے حسیت ایسی معدوم ہو جاتی ہے جو قریب فائر العقل ہونے کی حالت کے پہنچتی ہے۔ اور جب اس کے فعل میں افراط ہوتی ہے تو اس کا متضاد اثر ہوتا ہے ذہن کو ایک حالت جوش مضطرب کی عارض ہوتی ہے جو قریب قریب مایا کے پہنچتی ہے۔ پھر ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ بعض امراض سے مزاج میں خاص تغیرات پیدا ہوتے ہیں وقت میں اکثر روشن اور امید افزا حالت کی طرف مزاج کا رجحان ہوتا ہے ذیابیطس کے مریض کو عدم اطمینان اور بد مزاجی عارض ہوتی ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسی حالتوں میں جب جسمانی فتور سے مزاج میں عظیم تغیر پیدا ہوتا ہے مینا بوزم کیمیائی حاصلات فاسد ریشوں سے خون میں پڑ جاتے ہیں اور خون کے سیلان کے ساتھ نظام اعصابی میں پیچھے ہیں اور اس نظام کے اعمال میں کیمیائی تغیر پیدا کرتے ہیں۔ غالباً ہر آلہ بدن

لے ذہن اجسام میں کائنات فاسد تغیرات کے مجموعہ کو مینا بوزم کہتے ہیں۔

غیر مستقیم طریقے سے کچھ نہ کچھ اثر ہماری ذہنی حیات پر کرتا ہے اور مزاج ایک میزبان یا محصل ان تمام مقین کیمیائی اثرات کا ہے۔ غالباً اکثر جسمانی آلات مزاج کے تعین کے لئے شرکت عمل کرتے ہیں اور یہ تعامل کچھ کم اہمیت نہیں رکھتا۔ ان سب کے ساتھ اندر لیجانے والے راستے لگے ہوئے ہیں جو اثرات کو آلات بدن سے مرکزی نظام اعصاب تک لیجاتے ہیں۔ اور یہ جملہ اثرات نظام اعصابی کے عمومی افعال میں کسی درجہ تک تغیرات کے موجب ہوتے ہیں اور کچھ شرکت حیات عامہ کے تعین میں کرتے ہیں جو کہ تاریک عقبنی سطح شعور ذات کی ہے جس پر ہماری ذہنی حیات کا عمومی انداز خصوصیت کے ساتھ موقوف ہے۔ آلات تولید مثل ایک عمدہ مثال اس قسم کے مزاجی اثر کی ہے۔ غالباً قابضی نظام عضلات بھی بڑا اثر کرتا ہے جو اس قسم کا ہوتا ہے۔ نظام عضلات جو تکمیل کو پہنچ گیا ہو اور سنجی کام کرتا ہو اس کا جھان یہ ہے کہ نظام اعصابی کا ایک خاص انداز قائم رکھے جس سے حالاکاکی اور اپنے اور بھروسہ کرنے کی خصلت ذہن میں پیدا ہوتی ہے کامل تفعل جملہ آلات بدن کی عموماً ذہنی فعلیت کے لئے مفید ہے بلکہ ذہن میں ایک معروضی عادت پیدا کرتی ہے (جس سے شخص زیر بحث حقیقت اشیا کی طرف متوجہ ہوتا ہے) درحالیکہ آلات بدن کی فعلیت کی عدم تکمیل شخصیت کے شعور کی ناواجب نایابی کا باعث ہوتی ہے لہذا تامل اور خوض میں ایک حالت تاخیر اور جود کی پیدا ہوتی ہے (ہیشہ سوچنا رہتا ہے اور نتیجہ پر نہیں پہنچتا) عمومی ساخت نظام اعصابی کی خود مزاج کے تعین میں کیا کام کرتی ہے اس سے ہم ہمزو نادائق ہیں بہ نسبت اثر آلات بدن کے جس پر الجھ اطلاع ہو گئی ہے۔ چند خصلتیں عصبی ریشوں کی ہم اعتماد کے ساتھ بیان کر سکتے ہیں جو مزاج کے اتیاد کا موجب ہوتے ہیں۔ مثلاً پیدائشی اثر پندیری میں تفریق جوابی فعل میں سرعت اور اعصابی تحریک کی نقل و حرکت سرعت کے ساتھ یا جو فرق جلد شلک جانے اور دوبارہ جلد مستعد ہو جانے میں

مختلف اشخاص میں پائے جاتے ہیں۔ غالباً اور بھی نازک تفریقات ہیں جن سے ہم ناواقف ہیں۔

لہذا مزاج ایک محصل مختلف اجزاء موثرہ کا ہے جن میں سے ہر ایک کا تعین پیدائشی ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں علامت وغیرہ سے تغیر ممکن ہے یا طبعی ماحول کی تبدیلی سے خصوصاً حرارت و برودت اور غذا کی تبدیلی سے لیکن ارادی کوشش سے ان میں تغیر اگر ہو بھی تو بہت قلیل اور ذہنی تکمیل شخصی کی کسی رُخ میں مزاج کی خصوصیتوں سے ہوتی ہے اور اسی سے ذہن میں خاص میلان پیدا ہوتے ہیں۔ جو سچے پیدائشی خوش مزاج ہو وہ درخشاں اثرات کو قبول کر لیتا اس کے خیالات آئندہ کے لئے مسرت سے ملو ہوں گے۔ امید افزا تصورات اس کے ذہن میں جاگزیں ہونگے۔ اور تاریک اور غم فرا خیالات کو باوجود عقلاً مفہوم ہونے کے اس پر بہت کم اثر کریں گے۔ اور جس سچے کا مزاج ابتدا ہی سے انسودہ اور غمناک ہو گا اس میں پہلے کی نسبت بالکل خلاف حالت ہوگی۔ اس طریق سے مزاج ہماری حیات کی امیدوں ہمارے خیالات کی چال و فعل اور ہمارے کردار کے رویہ کو معین کرتا ہے۔

مزاج کو میلان اور سیرت سے تمیز کرنا ضرور ہے اگرچہ عام بول چال میں اور عام خیالات میں اس امتیاز کی طرف توجہ نہیں کی جاتی میلان کسی شخص کا مجموعہ تمام پیدائشی جبلتوں کا ہوتا ہے اور اس کا خاص رجحان اور اقدما جس کا ذکر باب دوم میں ہو چکا ہے میلانات میں جو فرق ہوتے ہیں وہ جبلتوں کے اقدما کے صنف اور قوت پر موقوف ہیں یا جو شخص کے اثنائے تکمیل میں استعمال یا عدم استعمال سے پیدا ہوں یا تبھی کسی جبلت کی عدم موجودگی سے۔ ہم کہا کرتے ہیں منس کچھ یا نرم دل یا طبیعت کا بودا لیکن مزاج کو منس کچھ یا نرم دل یا بودا نہیں کہتے۔ سیرت مجموعہ اکتسابی رجحانات کا ہے جسکی ترمیم طبیعت اور مزاج پر موقوف ہوتی ہے اس میں ہمارے وجدانیات اور عادات اپنے وسیع معنی کے

اعتبار سے داخل ہیں اور یہ حاصل طبیعت اور مزاج کے تعامل کا ہوتا ہے مع اثر طبیعی اور معاشرتی ماحول کے زیر ہدایت عقل۔ لہذا ہر شخص کا مزاج اور میلان عموماً اسکے ساتھ پیدا ہوتا ہے اور اُن میں تغیر کوشش سے ممکن نہیں ہے در حالیکہ سیرت کو خود اسی کی کوششوں نے بنایا ہے۔

لے یہاں منف نے مزاج اور سیرت کا فرق بیان کیا ہے جو قابل یاد رکھنے کے ہے مزاج پیدا ہونے والی چیز ہے اور سیرت اکتسابی ہم مزاج کو نہیں بدل سکتے سیرت کو بدل سکتے ہیں ہم

بانیسم

وجدانیات کی ماہیت اور بعض ملتف جذبات کی نسبت

ہم کو بہت ہی کم ابتدائی جذبات کا تجربہ ہوتا ہے جنکا ذکر باب سوم میں کیا گیا جبکہ وہ جذبات اپنی بسیط اور غیر مرکب صورتوں میں ہوں جنکا ظہور اور جائزوں سے ہوتا ہے۔ ہماری جذبی حالتیں عموماً اس طرح پیدا ہوتی ہیں جبکہ دو یا زیادہ جلی میلانات کو متحد کر دیتے ہیں۔ اور اکثر اسرار جو محاورہ عام میں ہیں ہمارے جذبات پر دلالت کرتے ہیں وہ درحقیقت مرکب ثانوی یا ملتف جذبات کے نام ہیں۔ یہ کوئی جدید دریافت نہیں ہے کہ ہماری جذبی حالتوں کو ایک قلیل تعداد ابتدائی یا بسیط جذبات کی ترکیب سمجھنا چاہئے ڈیکارٹیس نے مثلاً صرف چھ ابتدائی جذبات کو مانا تھا وہ ان کو شوق کہتا تھا جن کے نام یہ ہیں قدرشامی۔ عشق۔ نفرت خواہش۔ مسرت اور غم اور اس نے اگلا تھا کہ اور سب جوان کے علاوہ ہیں وہ انہیں چھ میں بعض سے مرکب ہیں اور انہیں سے مشتق ہیں۔ اسنے کوئی ایسا اصول نہیں قائم کیا جس سے اولیٰ اور ثانوی کی شناخت ہو سکے۔

ترکیب ابتدائی جذبات کی تقریباً (اگرچہ بالجمہ نہیں ہے) وجدانیات کی ہستی کے سبب سے ہے۔ اور بعض ملتف جذبی طریق عمل صرف وجدانیات ہی سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ قبل اس کے کہ ہم ملتف جذبات پر بحث کریں ہم کو چاہئے کہ حقد رصاحت کے ساتھ مکمل ہو ماہیت وجدان کی سمجھ لیں لفظ وجدان (سینٹمنٹ) اب تک چند معنوں کے لئے مستقل ہے ایم ریوٹ اور دوسرے فرانسیسی مصنف اسکے مراد فرج لفظ

استعمال کرتے ہیں جس میں جملہ حیات اور جذبات داخل ہیں جو کہ سب سے عام اسم واسطے انفعالی حیثیت ذہنی طرق اعمال کی ہے۔ ہم مسٹر ایف شینڈل کے مکتون ہیں واسطے معرفت آثار ذہنی ساخت کے جنکی اہمیت عظیم ہے۔ تعجب یہ ہے کہ علمائے نفسیات سے ان کے باب میں عموماً فرو گذاشت ہوئی ہے۔ اور اس قسم کے آثار کے لئے لفظ وجدان استعمال کیا ہے شینڈل نے یہ بیان کیا ہے کہ ہلا سے جذبات یا زیادہ ترجیح یہ ہے کہ کہا جائے کہ جذبی میلانات اس طرف رجح ہیں کہ مختلف اشیاء اور اقسام اشیاء جو ان کی تحریک کا باعث ہو گئے ہیں۔ ان کے نظام قائم کئے جائیں۔ ایسا مرتب نظام جذبی رجحانات کا ایک واقعہ یا اسلوب تجربے کا نہیں ہے بلکہ ایک علامت پیچیدگی کے ساتھ منظم کی ہوئی ساخت ذہن کی ہے جو ہماری تمام ذہنی فعلیت کی نہ میں ہے۔ ایسے مرتب نظام رجحانات جذبی کے لئے جو کسی شے نے ماحول میں سر تکر ہے مسٹر شینڈل اسلم وجدان کو استعمال کرتے ہیں۔ یہ استعمال لفظ کا عام محاورہ کے ساتھ خاصی مطابقت رکھتا ہے۔ اور اس بات میں بہت ہی کم شبہ کی گنجائش ہے کہ علمائے نفسیات اس کو جلد تر اختیار کر لیتے۔

وجدان کا مفہوم جسکی تعریف مسٹر شینڈل نے کی ہے ہم کو اس قابل کرنا ہے کہ ہم فوراً اکثر واقعات تحریک اور جذب کو ترتیب دے لیں اور اس سے ایک شعبہ نفسیات کا پیدا ہو جو اب تک ابتر حالت اور تاریکی میں پڑا تھا باوجودیکہ انفعالی حیات پر چند گزشتہ صدیوں میں بہت کچھ بحث ہوئی مگر یہ ایک معاصر مصنف کے لئے محفوظ رہا کہ یہ اہم دریافت آئی ہو ایک حیرت انگیز واقعہ ہے جب اس مفہوم کو ایک بار سمجھ لیتے ہیں تو یہ کیسا بھی اور کیسا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ناکامی متقدمین کی اس مفہوم تک پہنچنے میں اس پر محمول ہو سکتی ہے کہ نہایت تنگ اندھ نظر کرنے والے اسلم کو رواج تھا جس نے یہ قرار دیا تھا کہ علمائے نفسیات صرف اپنے شعور کو مشاہدہ کر کے تحلیل کا عمل جاری کریں اور اسکے شعور میں جو کچھ ہے اسکو

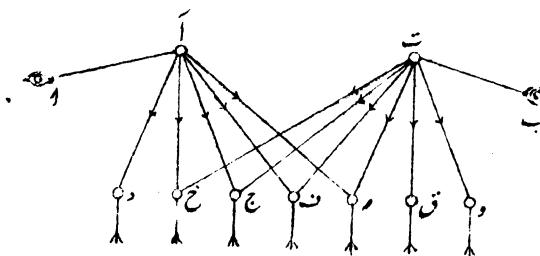
بیان کریں۔

مثال کامل وجدانیات کی الفت اور کراہت میں اور ہمارے موجودہ مقصد کے لئے یہ کافی ہے کہ ہم انھیں دونوں کی ماہیت اور ساخت پر اختصار کے ساتھ نظر کریں۔ غلط سمجھ کا عظیم سرچشمہ یہ تھا کہ وجدانیات اور جذبات میں صاف صاف امتیاز نہیں ہوا تھا جب تک مسٹر شیڈ نے یہ بڑی خدمت نفسیات کی نہ کی تھی الفت اور کراہت جذبات اور وجدانیات دونوں پر ولالت کرتے تھے۔ اس طرح میلان ابتدائی جذبہ کا جس پر ہم نے زیر بحث ”نازک جذبہ“ کے بحث کی ہے ایک اصلی جزو و مقوم نظام ان جذباتی میلانا کا ہے جو وجدان الفت کا جزو و مقوم ہے اور نام الفت کا اکثر اس جذبہ اور اس وجدان کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح لفظ کراہت ایک لطیف جذبہ کے لئے مستعمل تھا جو کہ غضب اور خوف اور نفرت سے مرکب ہے اور یہی نام اس وجدان کا بھی تھا جس میں ان جذبول کے میلان داخل ہیں اس اعتبار سے کہ وہ اس کے اصلی اجزاء و مقومہ ہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک شخص کسی کے ساتھ الفت یا کراہت رکھتا ہو ایسے اوقات میں جبکہ یہ دوسرے اسکے خیال میں موجود نہ ہو اسکی طرف پہلے کو کسی شتم کا جذبہ نہ ہو۔ اس پہلے سے جو مراد ہے کہ یہ شخص اس شخص سے الفت یا کراہت کرتا ہے یہ ہے کہ یہ شخص ان جذبات اور حیات کے تجربہ کرنے کے قابل ہے جب یہ شخص اس دوسرے شخص کا خیال کر رہا ہو۔ ماہیت جذبہ کی موقوف ہے دوسرے کے مقام پر لینے محاورہ عام میں الفت اور کراہت صرف جذبات ہی نہیں ہیں بلکہ رجحانات ہیں بعض جذبات کے برداشت کرنے کے جبکہ شے مالوف یا مکروہ عند الذہن حاضر ہو لہذا الفت اور کراہت کے ناموں کو ان جذبات کے لئے استعمال کرنے سے انکار کیا گیا ہے اور یہ نام مشروط کئے گئے ہیں۔ ان لطیف میلانات کی برداشت کے لئے جو کہ وجدانیات ہیں زبان پر ضرورت سے زائد شتم نہیں کیا گیا ہے غلط سے بچنے کے لئے جیسا کہ اب تک جاری ہے خیال رکھنا چاہئے کہ

وجدان الفت وکراہت میں اکثر وہی جذبی میلان شامل ہیں جن کا مذکور ہوا لیکن موقعے شئی مالوف یا مکروہ کے جو ان جذبات کی براہمکتبی کے باعث ہوتے ہیں بہت مختلف ہیں اور ان کے خواص ان دونوں صورتوں میں بالکل نقطہ مقابل پر ہیں۔ پس مشینڈ نے جو بیان کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے شے کی جانب وجدان الفت پیدا کرے تو اس میں صلاحیت جذبہ نازک کے محسوس کرنے کی اس کی (محبوب) حضوری میں ہوتی ہے اور جب وہ کسی خطرہ میں ہو تو الفت کرنیوالے کو خوف یا تشویش کا حس ہوتا ہے۔ غضب اس وقت میں جبکہ شے محبوب کو دہمکی دے جائے مگر اس حالت میں جبکہ وہ تلف ہو جائے خوشی اس حالت میں جبکہ وہ سرسبز ہو یا جب الفت کرنیوالے کو لمبائے جو شخص مالوف کے ساتھ بھلائی کرے اس کا شکر گزار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ اور جب وہ شخص کسی سے کراہت کرے تو جب وہ قریب آجائی ہے تو خوف یا غضب یا دونوں محسوس ہوتے ہیں کراہت کرنے والے کو خوشی ہوتی ہے جبکہ مکروہ کو ضرر پہنچے غصہ آتا ہے جب اسپر ہربانی کی جائے۔

بعید ہے کہ یہ کہا جائے جیسے مشینڈ نے کہا ہے کہ حالات کے برعکس ہو جانے سے بالنسبت اس شے کے وہ سب جذبات جو شے محبوب سے ہوتے ہیں وہی جذبات بالنسبت شے مکروہ کے پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ خاصہ اور بہت ہی حقیقی جذبہ وجدانی الفت کا جذبہ نازک ہے اور اس جذبہ کو شے مکروہ کے کسی موقعہ میں ہونے سے کبھی براہمکتبی نہیں ہوتی اس کے میلان میں کراہت کے وجدان کی کہیں جگہ نہیں ہے۔ تاہم یہ صاف ظاہر ہے کہ معروض ان دونوں مقابلات وجدان کے ممکن ہے کہ یکساں جذبات پیدا کریں اور ان دونوں وجدانوں میں ایسے جذبی میلان شامل ہیں جو ایک حد تک یکساں ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ بعض جذبی میلان یا مرکزی لب جلتوں کے ان دونوں قسموں کے وجدانوں کے ارکان ہیں۔ میں خیال کرتا ہوں جو لوگ بصری تخیلہ کو استعمال کرتے ہیں

اُن کے لئے کچھ مفید ہوگا۔ جو یہ کوشش کرتے ہیں کہ وجدان کی بطور ایک عصبی میلان کے تصویر کشیں اور اسکے نظام کا بذریعہ نقشہ کے ایک خاکہ سناٹا کے ظاہر کریں۔ ایک تعدد دائروں کی ایک قطاریں رسم کرو اور ہر دائرہ کو بجائے ابتدائی جذبی میلان کے قائم کرو ہم کو یہ فرض کرنا ہوگا کہ ان میں جب کسی ایک کو تحریک ہوگی تو اسے ساتھ ہی ساتھ اس کے مطابق جذبہ پیدا ہوگا (یعنی وہ جذبہ جس کا اس سے تعلق ہے) مع مخصوص اپنے اقتضا کے یہ میلان اصل پیدائش میں ایک دوسرے سے مستغنی ہیں ان میں کوئی انتقال نہیں ہے فرض کرو کہ اُسے مکر وہ اور بے مالون ہے اور فرض کرو کہ اُس نقشہ میں واسطے ملتف عصبی میلان کے ہے جسکی تحریک اُس کے تصور کے ماتحت ہے اور بے مطابق میلان بے تصور کے ماتحت ہے۔



نقشہ واسطے تشریح عصبی اساس وجدان کراہمت والفت کے
ا شے مکر وہ ہے اور بے مالون اب عصبی میلان ہیں جسکی تحریک سے
تصور ا اور بے کے پیدا ہوتے ہیں یہ ترتیب ا انفعالی طبعی میلانات

د خ ج ف م ق دے متصل ہے اور ب اور جس درجہ کی جو انویسٹ ہے وہ ہلکی اور بھاری لکڑوں سے ظاہر کی گئی ہے۔ حروف نیچے کی قطار میں جلتوں کے نام ہیں۔ حسب ذیل -

د دفع - خ خوف - ج جدل - ف استفسار - م محکومیت - ق اقبال ذات - و جبلت ولادی (یعنی ماں باپ کی جبلت جس کو مانا

کہتے ہیں)

لہذا ہم کو سمجھنا چاہئے کہ ا متصل ہے د خ ج سے جو کہ مرکزی لب جبلت دفع کا ہے خوف اور جدل سے۔ اور ف اور م استفسار اور محکومیت سے اتصال کتر ہے اور و سے بالکل نہیں ہے جو کہ مرکزی لب شفقت یا ولادی جبلت ماننا کا ہے۔ جب آ کام کرتا ہے (یعنی جب عمومی مثالہ) عالم شعور میں برآمد ہوتا ہے تو اسکی تحریک اس بجایہ راجع ہے کہ فوراً ان جملہ امیلا نات میں پھیل جائے اور یہ سب اس تحریک کے تحت میں آجاتے ہیں۔ یہاں تک کہ نہایت سہولت کے ساتھ نقطہ خروج تک جڑا سمجھاتا ہے ان میں سے کسی ایک میں یا ایک ہی ساتھ چند میں۔ مثلاً جدل میں یا دفع میں اور موضوع (یعنی شخص زیر بحث) کی حالت غضب اور کراہت سے ملی ہوئی ہوتی ہے اور اقتضاء ان دونوں جذبات کے اس کے افعال اور انداز اور اظہار کا تعین کرتے ہیں۔ اسی کے مثل ب کو زیادہ تعلق ولادی جبلت سے ہے اور ق م ف ج خ سے ہے اور و سے بالکل نہیں ہے۔ اگر یہ نقشہ واقعات کا اظہار کرتا ہے اگرچہ بالکل اجالی اور اہمال کے ساتھ ہوا اور کافی نہ ہو تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجدان کی ساخت کا اساس ایک نظام طرق اعصاب کا ہے جس کے ساتھ میلان تصور

لے واضح رہے کہ لفظ ہندی ماننا اصل لغت میں ماوری الفتح ہے لیکن اردو میں ماں باپ کی محبت اعداد کے ساتھ مانا کھی جاتی ہے ۳

معروض وجدان کا بطور تفصیلی متصل ہے چند جذبی میلانات کے ساتھ۔ تصور (مثالیہ) کو اپنے عام معنی کے لحاظ سے گویا ایک ذخیرہ ہے ذہن میں لہذا اسکو کہہ سکتے ہیں کہ اصلی لب وجدان کا ہے جسکے بغیر یہ موجود نہیں ہو سکتا اور جسکے واسطے سے چند جذبی میلانات سب کے سب ملنے متصل ہیں جسے ایک تفصیلی نظام پیدا ہوتا ہے۔ پس جذبی میلانا جو کسی وجدان کے نظام میں شامل ہیں بطور مستقیم باہر مگر متصل نہیں ہیں اور بوجہ قانون انتقال میں روان میں سے کسی کی تحریک عقب کی جانب نہیں پھیلے گی شعوری وجدانات کی طرف بلکہ صرف بیرونی سمت میں جیسا کہ نقشہ میں تیروں سے ظاہر کیا گیا ہے لہذا کوئی ایسا میلان ممکن ہے کہ ایک عمومی جزو کثیر تعداد وجدانات کی ہو جائے۔

وہ طریق عمل جس کے ذریعہ سے ایسا ملحق نفسی طبعی میلان یا نظام وجدانات تعمیر ہوا ہے اصلاً وہی طریق عمل سمجھا جائیگا (جسکی بحث باب دوم میں ہو چکی ہے) جسکے ذریعہ سے جلی میلان میں یہ صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ماوراء ان معروضات کے جو پیدائشی طور سے مخصوص ہیں اور معروضات سے براہ مستقیم متحرک ہوتا ہے اور یہ عمل قانون عادت کی متابعت میں واقع ہوتا ہے۔ جب کبھی معروض وجدان کا معروض کسی ایک جذبہ کا منجملہ جنبا معروض ہو جائے جو کہ نظام وجدان میں شامل ہے فوراً اس سے وہی جذبہ براہیغتہ ہوگا کیونکہ حسب قانون عادت نفسی طبعی میلانات کے اتصالات میں زیادہ موانعت پیدا ہو جاتی ہے اور جس قدر موانعت زیادہ ہوگی تکرار عمل زیادہ ہوگی۔

اس مختصر توضیح اور مسطر شہید کے مسئلہ وجدانات کی ترجمانی کے بعد اب ہم بعض ملحق جذبات پر غور کریں گے اور یہ ثابت کریں گے کہ وہ ابتدائی جذبات کہے امتزاج سے پیدا ہوئے ہیں وہ ابتدائی جذبات جو ایک دوسرے سے جدا گانہ شناخت کئے گئے ہیں۔ اگر ہم کو معلوم ہو کہ اکثر

ملطف جذبات اطمینان کے ساتھ دو یا زیادہ ابتدائی جذبات (جنکو ہم نے شناخت کیا ہے) کے امتزاج سے پیدا ہوئے ہیں مع قلت و کثرت کی تحریک اور تخفیف کے یہ عمدہ شہادت ہوگی اس امر کی کہ جذبات جن کو ہم نے ابتدائی تجویز کیا ہے وہ حقیقتاً ابتدائی ہیں اور اس سے اس اصل کی تصدیق ہو جائے گی جس نے راہنمائی کی تھی ان ابتدائی جذبات کے انتخاب میں وہ اصل یہ ہے کہ ہر ابتدائی جذبہ کے ساتھ ایک جلت کو تحریک ہوتی ہے اور یہ ایک انفعالی حیثیت بسیط جبل ذہنی طریق کی ہے۔

چونکہ ابتدائی جذبات متعدد اختلافات کے ساتھ مرکب ہو سکتے ہیں اور چونکہ ابتدائی جذبات جو ترکیب میں داخل ہوتے ہیں وہ ثانوی جذبات کی ترکیب میں ممکن ہے کہ مختلف درجوں کی شدت کے ساتھ موجود ہوں پورا سلسلہ ملطف جذبات کا ظاہر کرتا ہے اکثر تعدد و صفات کو جو تدریج اس طرح ایک دوسرے میں بدل جاتے ہیں کہ محسوس نہیں ہو سکتا اور کوئی حد فاصل یا خطوط نہیں قائم ہو سکتے۔ محاورہ عام میں صرف محدود تعدد جذبات کے نام تجویز ہوئے ہیں جو بہت نمایاں نہیں ملطف جذبات کی تحلیل میں ہم کو چاہئے کہ مشر شینڈ کے طریقہ پر بہت کچھ اعتماد کریں۔ مثلاً ہم کو چاہئے کہ غلبی رجحانات جذبات کے مشاہدہ کریں اور ان کاموں کی ماہیت پر نظر کریں جو ان جذبات کے اقتضا سے کئے جاتے ہیں۔ کیونکہ ہر جذبہ خواہ وہ کیسا ہی ملطف کیوں نہ ہو اس کے ساتھ مخصوص تحریری رجحانات لگے ہوئے ہیں جو جذبات کے ساتھ مل کے مخصوص انداز پیدا کرتے ہیں جس سے جذبہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ہنرمند تماشاگر (ایکٹر) ہنایت پیچیدہ جذبات کو بھی صورت سے ظاہر کر سکتا ہے۔ کسی جذبہ کی تحلیل کی کوشش میں ہم کو لازم ہے کہ اسکو شدت کے

اعلیٰ درجہ پر محسوس کرتے ہوئے اور ظاہر ہوتے ہوئے سمجھیں کیونکہ اگر شدت کے ادنیٰ درجہ پر ہو تو ہم کو اسکی شناخت مشکل ہے ہم کو یہ امید نہ کرنا چاہئے کہ ہم بسیط صفتوں اور اقتضاؤں کو ابتدائی جذبات کے جو پیچیدہ جذبہ کی تالیف میں شامل ہیں معلوم کر سکیں گے۔

ہم کو چاہئے کہ ملطف جذباتی حالات کو اول نظر میں دوگرہ ہوں میں تقسیم کریں۔ ایک تو وہ جن میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منظم وجدانات موجود ہوں دوسرے وہ جنکو موجودگی سے کسی وجدان کے محسوس کر سکتے ہیں جسکے نظام کے اندر یہ تحریک کو قبول کرتے ہیں۔ اولاً ہم نہایت اہم جذبات پر درجہ اول کے غور کریں گے۔

بعض ملطف جذبات جنہیں ضرورتاً موجودگی وجدانات کی ضمانت

داخل نہیں ہے

قدر شناسی۔ یہ حقیقی جذبہ ہے اور یقیناً ابتدائی (یعنی بسیط) نہیں ہے۔ ایک منہر ملطف (پیچیدہ) انفعالی حالت ہے اور اعلیٰ درجہ کی تکمیل نہیں کی اس کے مفہوم میں تمثلاً داخل ہے۔ ہم ہرگز نہیں تجویز کر سکتے کہ حیوان مطلق (کسی شخص یا چیز کی) قدر دانی کر سکتا ہے اس لفظ کے اصل معنی کے اعتبار سے۔ نہ کہ نہ بچوں سے اسکا ظہور ممکن ہے۔ یہ بالکل لذت بخش اور یا غرض نہیں ہو سکتا ہے کہ کسی شے کا ادراک ہوا ہو یا اس پر خوش کیا گیا ہو بغیر اس شے کی قدر شناسی کے مثلاً کوئی مشہور دھن کسی میلن کے باجے پر سمجھتی ہو اور اسکو سن کے خوش ہو لیکن نہ کوئی اس دھن کی قدر شناسی کرتا ہے اور نہ اس کے سمجھنے کی یہ بھی ممکن ہے کہ اپنے خوش ہونے کو خود ہی اپنا چھوڑا بن تصور کرے۔ اور نہ یہ خوشی محض عقلی اور خوشگوار قدر شناسی اس چیز کی عظمت اور اسکی عمدگی کی ہے۔ دو ابتدائی جذبے جو اصلاً اس پیچیدہ حالت میں داخل ہیں جو قدر شناسی سے پر غور کرنے سے

پیدا ہوئے ہیں ایک تعجب دوسرے فروتنی (اپنی ذات کو اس کے سامنے ہیچ سمجھنا) اور اس سے اطاعت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ تعجب کا انکشاف اس سے ہوتا ہے کہ شے مذکور کا تقرب حاصل ہو اور اس پر غور کیا جائے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ خاصہ استفساری جبلت کے اقتضا کا ہے اور تعجب ہر چہرہ سے ہو پیدا ہوتا ہے جب قدر شناسی درجہ اتم پر ہو۔ بچوں کا تعجب صاف صاف نمایاں ہوتا ہے اور یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ ان پر تعجب حاوی ہو جائے۔ اوہو کیسا عجیب ہے! کیسا ہوشیاری کا کام ہے! یا یہ کس طرح تم نے کیا! یہ جملے ہیں جن سے بچے اپنی قدر شناسی کا اظہار کرتے ہیں اور اسی سے انکی استفسار کا اقتضا صاف صاف ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب ہم کو یہ محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم اس چیز کو بخوبی سمجھ گئے ہیں اور اس کا سبب بیان کر سکتے ہیں تو ہمارا تعجب ختم ہو جاتا ہے اور جو جذبہ اب پیدا ہوتا ہے وہ قدر شناسی نہیں ہوتی۔ لیکن قدر شناسی تعجب سے برہمی ہوتی ہے جس چیز کی ہم قدر کرتے ہیں اس کے جانچنے اور آزمانے کا قصد نہیں کرتے ہیں۔ نسبت اس چیز کے جو استفسار کو تحریک دیتی یا جس سے ہم کو تعجب ہوتا ہے ہم کچھ جھمکتے ہوئے اس کے پاس جاتے ہیں۔ اس کے سامنے ہم عاجز ہو جاتے ہیں اور اگر وہ کوئی شخص جسکی ہم عظمت (قدر) کرتے ہیں اس کے سامنے ہم محبوب سے ہوتے ہیں جیسے بچہ کسی اجنبی بوڑھے بڑے کے سامنے ہم اس سے دہکتے ہیں خاموش رہتے ہیں اور اسکی نظروں سے بچنا چاہتے ہیں۔ یعنی جبلت اطاعت اور تذلل کی براہیقہ ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ منفی حیثیت ذات اس تصور سے کہ ہم اپنے سے اعلیٰ درجہ کی قوت کے سامنے ہیں ایسی کوئی شے جو ہم سے بڑی ہے۔ پس یہ جبلت اور یہ جذبہ بسیط اور فی الحقیقت معاشرتی ہے۔ ابتدائی شرط اس حیثیت

لے طالب علم کو سمجھ لینا چاہئے کہ یہاں لفظ تعجب کے عام مفہوم میں کبھی قدر اتفراف کیا گیا ہے ۱۲

اور جذبہ کی تحریک کی ایسے شخص کا موجود ہونا ہے جو ہم سے بڑا اور زیادہ قوی ہے اور جب ہم کسی ایسی چیز کی قدر (عظمت) کریں مثلاً ایک تصویر یا کوئی کل یا کوئی چیز مصنوعات سے تو بھی جذبہ میں یہ معاشیرتی خصوصیت موجود ہوتی ہے جس کا حوالہ ذات کی طرف ہوتا ہے یعنی اس چیز کے بنانے والے (صانع) کا تصور ہمارے ذہن میں حاضر ہوتا ہے درحقیقت وہ معروض ہماری قدر شناسی کا ہوتا ہے اور اکثر ہم بول اٹھتے ہیں وہ کیا عجیب غریب شخص ہے!۔ کیا جذبہ قدر شناسی کے ہمارے ذات میں برا نگینہ ہونے کا باعث کوئی اور شخص اور اس کے کام ہی ہوتے ہیں فقط؟ یہ بھی صاف صاف ظاہر ہے کہ ہم قدرتی اشیاء مثلاً کوئی خوبصورت پھول یا کوئی منظر یا کوئی گھوٹکھا یا کسی جانور کی کامل ساخت اور اسکے طریقہ حیات کے ساتھ اسکی جسمانی درستی اور سوزونی۔ ان صورتوں میں کسی شخص معلوم کا تصور ہم کو نہیں ہوتا جسکی ہم (عظمت) قدر شناسی کرتے ہیں مگر صرف اسلئے کہ عظمت کسی دوسری ذات کا اقتضا کرتی ہے تاکہ ہماری ذات منہی حیث ذات یا فروتنی پیدا کرے کسی اور شخص کی جانب ہمارا یہ انداز ہو لہذا ایک شخص قادر یا قدرت شخصی کو وضع کر لیتے ہیں جسکو ہم خالق اس شے کا تصور کرتے جس شے نے ہم میں یہ جذبہ پیدا کیا ہے۔ لہذا ہر زمانہ میں قدرتی چیزوں کی قدر شناسی انسانوں کو ایک شخص یا شخصوں کے شخص کرنے کا باعث ہوئی ہے جس نے ان چیزوں کو ہستی بخشی ہے خواہ وہ فوق الانسانی موجود ہوں جو کہ خالق ہیں اور انھیں کامل ہے ایک قسم کے اشیاء پر یا خالق کل کائنات اور جب عقل ان کو رو کر دیتی ہے کہ یہ وحشی زمانہ کے خیالات ہیں

لے معاذ اللہ۔ بالکل معاذ اللہ سلام کے خلاف ہے ہم نے ہدایت کے صانع کو معاذ اللہ وضع نہیں کیا ہے بلکہ یہ ہماری ظہری جبلت ہے جو ہم کو "تبارک اللہ احسن المخلوقین" مبارک ہے وہ خدا جو سب اچھا پیدا کر نیوالا ہے! کہنے پر آمادہ کرتی ہے۔ ۱۲۴

جو کہ مذہب تشبیہ کا بقیہ ہے تو بھی قدر شناسی لفظاً و فطرت میں اس مفہوم کو ادا کرتی ہے یعنی وہ قوت جو کہ پیدا کرنے والی ان اشیاء کی ہے۔ میرے نزدیک یہ سچ ہے اگر بہرہ حس شخصی قوت کا کسی چیز سے جسکو ہم غور سے دیکھ رہے ہوں نہ پیدا ہو تو جس جذبے کا حس اب ہم کو ہوتا ہے۔ وہ صرف تعجب ہے یا کم از کم یہ کہ وہ قدر شناسی نہیں ہے۔ یہ منفی حسیت ذات ہے ایک اصلی عنصر قدر شناسی کی عظمت میں ہے۔ ایسا شخص جو اپنے اوپر پورا بھروسہ رکھتا ہے خود سے بالکل مغرور و ناقابل قدر شناسی (تعلیم) اور اصلی تعلیم میں مفہوم انکسار اور جود کا ضیاع داخل ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اسی تعلیم میں (جالی قدر شناسی یا تعلیم واقعی) ایک عنصر خوشی کا شریک ہے جس کے شرائط ممکن ہے کہ بہت پیچیدہ ہوں۔

جذبہ کی مزید پیچیدگی کی ایک مثال کے لئے ہم کو چاہئے کہ اپنے جذبہ کی ماہیت پر نظر کریں جبکہ وہ شے جو ہمارے جذبہ قدر شناسی یا تعلیم کو پرانیختہ کرتی ہے کوئی رعب و اربیب یا موز شے ہو اور اس لئے اس سے خوف پیدا ہو۔ ایک عظیم قوت مثلاً و کثور یا فاس یا قطب شمالی کی روشنی یا بڑے زور کے باد کی گرج اور رعد کی کڑک وہ اقتضا تعلیم کا جو عاجزانہ تقرب چاہتا ہے اور اس شے پر غرض کرنا کم و بیش خوف سے بدل جاتا ہے جسکا اقتضا فرار ہے۔ ہم وہ علمہ میں رہ جاتے ہیں تو قریب جاسکتے ہیں نہ بالکل دور بھاگ سکتے ہیں۔ یہ نقطہ تعلیم

لے جو بخشش بلا غرض ہے ہمارا یا بخشنے والا جو وہ جود ہے جو مطلق خداوند کریم کی ذات

ہے ۴۴ لے ایک آئینہ کا نام ہے جہاں بلندی سے پانی بڑی قوت کے ساتھ گرتا ہے ۴۵

لے آئے تاب و دل دارم نے طاقتِ جدائی

میرم گرت نہ نیم سوزم چورخ منائی

(قدر شناسی) خوف سے لمباتی ہے اور ہم کو اس جذبہ کا حس ہوتا ہے جس کو رعب کہتے ہیں۔ رعب کے متعدد رنگ ہیں اس حد سے لیکر جلی تعظیم کے ساتھ فی الجملہ خوف کا رنگ ہوتا ہے اس حد تک جس میں خوف کے ساتھ کبیقہ تعظیم بھی ہوتی ہے۔ پس استعظام (قدر شناسی) ایک ثنائی مرکب ہے اور رعب ثلاثی مرکب ہے۔ اور رعب کی ترکیب مزید سے اس سے بھی زیادہ (ملطف) پیچیدہ جذبہ بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ وہ قوت جس سے رعب کی تحریک ہوتی ہے وہ کوئی ایسی شے بھی ہے جو ہمارے علم یقین سے بغیر رساں ہے۔ جبکہ اس میں ایسی قوت ہے جو ہم کو ایک دم میں فنا کر دے لیکن وہ ہماری بھلائی کے لئے عمل کرتی ہے ہمارے قیام اور حفاظت کی موجب ہے جسکی طرف ہماری شکر گذاری کو تحریک ہوتی ہے۔ پس رعب شکر کے ساتھ لمباتا ہے اور ہم کو ایک اعلیٰ درجہ کے مرکب جذبہ کا تجربہ ہوتا ہے جو کہ استعظام (احترام) ہے۔ استعظام درحقیقت مذہبی جذبہ ہے چنانچہ بعض انسانی قوتیں اس جذبہ کی تحریک کے قابل ہیں یہ ایک مرکب تعجب خوف شکر اور منفی حیثیت ذات (عجز) کا ہے۔ وہ انسانی وجود جو احترام کو تحریک دیتے ہیں یا رسم و رواج اور قراردادوں سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ اس جذبہ کے پیدا کرنے کا حق رکھتے ہیں عموماً ان کو یہ احترامی خصوصیت اپنے حائل ہوتی ہے کہ وہ نائب خدا سمجھے جاتے ہیں اور خدائی قوت کی تقسیم ان کے ہاتھ ہے۔ پس شکر گذاری خدائی قوت کی جانب کیا ہے جو احترام کے جذبہ میں داخل ہوتی ہے؟ شکر گذاری خود ملطف ہے۔ یہ ایک ثنائی مرکب جذبہ نازک اور منفی حیثیت ذات (عاجزی) کی ہے۔ اس رائے پر اعتراض ہو سکتا ہے کہ اگر جذبہ نازک ایک جذبہ ولادی جبلیت کا ہے جبکہ اقتضایہ ہے کہ حفاظت کیجائے تو یہ جذبہ خدائی قوت سے

کیونکر تحریک کو قبول کرتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ۔ اسی طریقہ سے جس طریقہ سے کہ بچے کا جذبہ نازک ماں باپ کی طرف سے ہمدردی سے تحریک پاتا ہے۔ جذبہ نازک کا ایک خاص مقام ابتدائی جذبات میں ہے کہ اسکا رخ ایک اور شخص کی طرف ہوتا ہے اور اسکا اقتضا یہ ہے کہ اس شخص کی بھلائی ہو۔ یہ شخص جس کے ساتھ ہمدردانہ رد عمل سے تحریک قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ جیسر باب چار میں بحث ہو چکی ہے۔ بلکہ معروض اسکا وہی ہے۔ اور یہ جذبہ نازک جو ہمدردانہ متحرک ہوتا ہے اور اسکا معروض وہی شخص ہوتا ہے جس کے باعث سے اسکی نمود ہوئی ہے۔ لیکن شکر گزاری وہ جذبہ نازک نہیں ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوا ہے ممکن ہے کہ کوئی بچہ بلکہ کوئی جانور بھی ہمارے جذبہ نازک شفقت کو تحریک دے اس طریقہ سے مثلاً یہ ہم کو کوئی ایسی شے دے جو بالکل بے سود ہے یا ہم کو پریشان کر نیوالی ہے اور ایسا کرنے سے ہمارا دل متاثر ہو مگر یہ ہمیں خیال ہو سکتا کہ اس عطیہ سے ہم کو شکر گزاری کا خیال ہو اگرچہ دینے والے نے اسے دینے میں ہاتھ بٹا کر سے کام لیا ہو۔ مسٹر شنید کی یہ رائے ہے کہ شکر گزاری میں کچھ ہمدردی کا علم داخل ہے اس شخص کے حق میں جو اسکی تحریک کا باعث ہوا ہے بسبب اس نقصان یا ایثار کے جو دینے والے کو برداشت کرنا پڑا ہے اور اسی لئے ہم اسے شکر گزار میں اس طریقہ سے وہ (مسٹر شنید) اس نازک عنصر کی جو کہ شکر گزاری میں شامل ہے توجہ کرتا ہے۔ کیونکہ مصنف موصوف کے نزدیک کل شفقت ایک آمیزش خوشی اور غم کی ہے جو کہ اس کے نزدیک ابتدائی جذبات ہیں۔ لیکن یقیناً ممکن ہے کہ ہم شکر گزار ہوں اگرچہ وہ ہمدردی جو ہم پر کیا ہے اس میں کوئی نقصان یا ایثار ہمدردی کے لئے لے کا شامل نہ ہو مگر اس کے لئے یہ ایک کام خالص مسرت بخش فیاضی کا ہے۔ پس میں عرض کرتا ہوں کہ دوسرا عنصر شکر گزاری میں (وہ عنصر جو اس کو

شفقت سے مختلف کرتا ہے اور زیادہ پیچیدہ بنا دیتا ہے (وہ منفی حیثیت ذات (عجز) ہے جو دوسرے کی اعلیٰ قوت کے حس کرنے سے پیدا ہوتا ہے پس وہ فعل جس کے شکر گزار ہی کا حس ہم میں ہوتا ہے چاہئے کہ ہم کو یہ آگاہی بخشے کہ یہ کام دوسرے شخص کے جذبات نازک یا شفقت سے کیا گیا ہے اور یہ بھی آگاہی بخشے کہ دوسرے میں اعلیٰ درجہ کی قوت بہ نسبت ہمارے ہے۔ وہ کام جس سے شکر گزاری کا خیال ہم کو پیدا ہو ہم کو آگاہ کرے کہ یہ کام دوسرے نے محض شفقت سے جو اس کو ہم پر ہے کیا ہے بلکہ اس میں قوت ایسے کام کرنے کی ہے جسکو ہم خود اپنی ذات کے لئے نہ کر سکتے یہ عنصر منفی حیثیت ذات (عاجزی) کا بھی شکر گزار ہی میں شفقت کے ساتھ مل گیا ہے اور اس کا یہ اقتضا کہ ہم اس کی حضوری سے بچتے ہیں یا اس کے سامنے عجز و انکار کرتے ہیں کہ وہ بیش اس اقتضائی مزاحمت کرتا ہے جو منعم الیہ کو منعم کے تقرب کی ہوئی ہے۔ جو انداز شکر گزاری کی علامت ہے اور اس کی مثال کامل ہے وہ یہ ہے کہ منعم کام ایسا ہے انعام دینے والے کے ہاتھ کو بوسہ دیا جائے اور اس کے سامنے زانوئے ادب کر دیا جائے۔ یہ عنصر منفی حیثیت ذات (فروتنی و عاجزی) کا شکر گزاری کو ایک ایسا جذبہ بنا دیتا ہے جو خالصاً مست بخش نہیں ہے اکثر اشخاص کے لئے بلکہ مغرورانہ باتوں کے لئے اس کا تجربہ نہیں ہے اور منعم جس محبت کا سزاوار ہے مغرور منعم میں وہ محبت گھس گھس نہیں رہتی۔ اور اگر حسب ظاہر فیاضی کا کام کیا جائے اور اس کا منشا محض احسان اور شفقت نہ ہو بلکہ بخیر اور تعلی کے ساتھ ہو جس میں معطی کو اپنی عظمت و جبروت کا تصور ہو اور اس میں عجب پیدا کرے۔ اور اس اقتضا کے ساتھ یہ تصور اس میں شریک ہو تو اس کے معطی الیہ کو اپنی عاجزی کا حس تو ہو گا لیکن معطی کے ساتھ الفت ہوگی اور عاجزی رنج وہ ہوگی جو ممکن ہے کہ کراہت پیدا کرے معطی سے بجائے محبت کے۔

احترام (اُس قسم کا جبر ہم نے غور کیا ہے) میں منفی حیثیت ذات یعنی عاجزی کے دو ماخذ ہیں ایک تو بطور عنصر قدر شناسی کے دوسرے بطور عنصر شکر گزاری کے۔ لیکن ایک اور قسم احترام کی ہے جس میں شفقت بطور مستقیم داخل ہے نہ صرف اس حیثیت سے کہ وہ ایک عنصر شکر گزاری کا ہے۔ فرض کرو کہ ہم ایک عالیشان کلیسا کے سامنے کھڑے ہیں جسکا نازک اور خوبصورت منی کام اب ٹوٹ ٹوٹ کے رنگ ہوتا جا رہا ہے۔ ہم غالباً اسکی قدر شناسی کر چکے اور اسکی منہدم حالت کو دیکھ کے یا اسکی نازک اور قابلِ فنا ماہیت پر نظر کر کے ہم میں جذبہ نازک (شفقت) کو اور حفاظت کے اقتضا کو تحریک ہوگی یعنی ہم کو ایک نازک قدر شناسی کا تجربہ (احس) ہو گا یہ ایک ملتف جذبہ ہے جسکے لئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے۔ اب فرض کرو کہ ہم اس کلیسا میں داخل ہوتے ہیں اور وسیع اور عظیم الشان ستونوں کے دروں میں ہو کے گزرتے ہیں جہاں بجائے روشنی کے اب تاریکی چھائی ہوئی ہے اور ایک سنان اور وحشت انگیز منظر پیش نظر ہے جیسے کسی گنجان جنگل میں ہوتا ہے ایک عنصر خوف کا قدر شناسی کے جذبہ نازک میں شریک ہے اور یہ حالت ہماری احترام میں تبدیل ہو جاتی ہے یا اگر جذبہ نازک قائم نہ رہے تو اعمیت کی حالت بچھا جاتی ہے۔ یہ احترام ایسا ہے جس میں شخصیت کی اہمیت دیکھی ہے کیونکہ منفی حیثیت ذات (عجز) کو کمتر دخل ہے بہ نسبت اس منفی حیثیت ذات یا عاجزی کے جو شکر گزاری کا جز ہے۔

تاریخ مذہب ہم کو اس نہایت ملتف جذبہ کی تدریجی پیدائش سے ظاہراً اطلاع دیتی ہے۔ ابتدائی مذہب نے اس فوق انسانی معروضات کو اس مرکب جذبہ سے علیحدہ رکھا تھا مہیب اور مولناک قوتیں ایک جانب تھیں

لے شاید کوئی یہ سوال کرے کہ یہ حالت اس وجہ سے ہوئی کہ ظاہری صورت سے کلیسا کے خوف پیدا کرنے کی تحریک غائب ہے جو کہ احترام کے لئے ایک ضروری عنصر ہے۔ زمانہ متوسط کے صنایع عمارتوں کی روکاریں عجیب و غریب مہیب اشکال بنا دیا کرتے تھے جیسے پاریس کے فوری ڈام مہیا بنے ہوئے ہیں ۱۲ م

اور فیاض بہر بان قوتیں جو شکر گزاری کو تحریک دیتی ہیں دوسری جانب تھیں۔ اور ایک مدت بعد جبکہ مذہبی مسئلہ میں طولانی ارتقا ہو چکا تو ترکیب یا امتزاج کے عمل سے اس سے تصور الاکام حاصل ہوا جسکی صفیتیں جملہ عناصر جملہ قدر شناسی کو براہِ مہجنتہ کرنے کی صلاحیت رکھتی تھیں۔

ایک اور قسم ملتلف جذبات کی ہے غضب اور غوف جسکے بہت نمایاں اجزاء ہیں۔ جب کوئی چیز اہم میں گراہت پیدا کرتی ہے اور اسی وقت ہم کو غصہ بھی آتا ہے تو جس جذبہ کا ہم کو حس ہوتا ہے وہ تحقیر ہے۔ دونوں اقتضائیں ظاہر ہو سکتے ہیں اجتناب اور عناد یہ سبب گراہت کے اور غضب کا اقتضا یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز توڑ پھوڑ کے فنا کر دی جائے۔ یہ جذبہ عموماً اسطرح پیدا ہوتا ہے کہ بعض اشخاص کینائی سے ظلم کرتے ہوں یا پوئیدگی کے ساتھ ہماری کوششوں کے مزاحم ہوں۔ یہ ایسا جذبہ ہے جس سے انسانی اخلاقی حکم پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک انسانی حیثیت ذات کے ساتھ لمجانے کی اس میں صلاحیت ہے کسی اور شخص کے اخلاقی ضعف یا کوتاہی کے مقابل ہم اپنے آپ کو بزرگ اور برتر تصور کرتے ہیں بعینہ اسطرح جیسے کسی کو کمزور اور ناتوان دیکھ کے ہم کو اپنی قوت اور توانائی کا حس ہوتا ہے اور اسکا رجحان ہے سینہ کو تاننا سر کو اونچا کرنا اور اکڑنا۔ اخلاقی سطح سے یہ جسمانی سطح فرد تر ہے۔ لفظ تحقیر اکثر ایک انفعالی حالت کے لئے استعمال ہوتا ہے یہ جذبہ جسکا عنصر ہے اور جب یہ عنصر غالب ہو تو وہ جذبہ پیدا ہوتا ہے جو کسی شخص سے نفرت کرنے اور اوسکو حقیر جاننے سے پیدا ہوتا ہے اور اسکا نام استحقار ہے جو اسم حقارت مصدر سے نکلا ہے حقارت ایک ثنائی مرکب ہے غضب اور تنفر سے بنا ہوا ہے یا ایک ثلاثی مرکب ہے اگر وجودی حیثیت ذات کی اسکے ساتھ لمجانے اور خالیکہ استحقار ایک ثنائی مرکب ہے تنفر اور وجودی حیثیت ذات سے

لے یہاں بھی مصنف نے اپنی دہریت کا اظہار کیا ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مفہوم الہیہ معبود کا ایک فطری تصور ہے جو اجملاً ہر انسان میں موجود ہے ۱۲م

یہ تحقیر سے امتیاز کیا جاتا ہے اسلئے کہ استحقاق میں غضب کا عنصر نہیں ہے۔ خوف اور تنفر میں زیادہ صلاحیت ترکیب کی ہے مثلاً کسی سانپ یا گھڑیاں کو قریب دیکھنے سے اور بعض شخصوں میں کثیر تعداد حیوانات سے یہ جذبہ متحرک ہوتا ہے چوہے کیڑے پتنگے رینگنے والے جانور مکڑیاں وغیرہ کا دیکھنا یہ جذبہ پیدا کرتا ہے۔ اکثر اشخاص کو دیکھ کے بھی یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اکثر ان کے گرد اس سے۔ اس جذبہ کو ہم کراہت (کھن کھانا) کہتے ہیں اور اسکی شدید صورت ہول ہے۔ کراہت کبھی تعجب کے ساتھ مل کے پیدا کی پیدا کرتی ہے اس حالت میں باوجود خوف اور کراہت کے جو مرکب اقتضا میں۔ ہم شے مکروہ کے اس پاس رہتے ہیں گویا کہ ایک ہولناک و بے بسی سی بہتی ہے۔

بعض غضب خوف اور کراہت مل جملے ایک ثلاثی مرکب پیدا کرتا ہے۔ اگر کسی جذبہ کیلئے کراہت کا نام مناسب ہے تو وہ بھی جذبہ ہے اگرچہ مناسب ہے کہ یہ نام شدید ناپسندیدگی یا نفرت کے لئے محفوظ رکھا جائے جسکے نظام کے اندر یہ جذبہ ملحق تحریک قبول کرتا ہے۔

حکد جذبات کے اس مکروہ سے نسبت رکھتا ہے۔ اگرچہ اس کی تحلیل پر ہم کو اعتماد نہیں ہے لیکن میرے نزدیک یہ ایک مثالی مرکب ہے جسکے اجزاء منفی حیثیت ذات (عجز) اور غضب ہیں۔ شے محسوس کی برتر قوت یا مقام سے عجز کو تحریک ہوتی ہے اور غصہ اس لئے کہ شخص محسوس کو شے مرغوب کی لذت اور اس مرتبہ اور مقام پر فائز ہونے سے محروم کرتا ہے جبیر و خود خو قابض اور متصرف ہے۔ میں نہیں خیال کرتا کہ جب تک محرومیت اور نراحت کا حس ہو تو حقیقی حدید ہو سکتا ہے۔ مثلاً کوئی انعام جو ہمارا مقصود تھا اسکو دوسرا شخص حاصل کر لے یا اس مقام پر فائز ہو جاوے ہم پہنچنا چاہتے تھے۔ پس محسوس گویا ہمارے مقاصد کے حصول میں سدا رہا ہے۔

کامل جذبا جنہیں ضمنا موجود ہونا وجدانیات کا دخل ہے

اب ہم بعض ملطف جذبی خالوں پر غور کریں گے جن کو ہم اسی حالت میں محسوس کرتے ہیں جبکہ ہم نے سابقہ بعض وجدانیات کو اکٹبا کر لیا ہو جو کہ جذبا کے معروضات سے تعلق رکھتے ہیں۔

وجدان عشق کے اندر چند نہایت معروف مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ ملا یہ ایک امتزاج غضب اور جذبہ نازک (شفقت) کا ہے۔ یہ تم سے کیونکر ہو سکتا۔ ان الفاظ میں ملامت کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شخص جو ہمارے عشق کا معروض ہو کوئی ایسا کام کرے کہ اگر کوئی دوسرا وہ کام کرتا تو ہم کو صبر غصہ آتا۔ لیکن عشق غصہ کی تکمیل کو مانع ہوتا ہے اور بجائے اس کے شفقت دخل ہو جاتی ہے جو صرف شے محبوب کی جانب ہوتی ہے اور یہ شفقت ہمارے غضب کو دھما کر کے ملامت سے بدل دیتی ہے۔ مثلاً ماں اپنے بچہ کو کسی جاؤ پر ظلم کرتے ہوئے دیکھے۔ ایک اور زیادہ ملطف صورت نمایاں ہوتی ہے جبکہ وجدان جانبین سے ہو یا جبکہ یہ سمجھا جائے کہ جانبین سے ہے اور طرفین یا اس عمل کرے جس سے بے پروائی ظاہر ہو۔ اس صورت میں اس زخم کی تکلیف جو ہمارے ذاتی خیال کے وجدان کو پہنچے اور شفقت کی مزاحمت ہو نمایاں علامت انفعالی حالت کی ہے جو غضب پر چھا جاتی ہے شاید ملامت سے اس ملطف حالت کو موسوم کرنا انسب ہے۔

شے محبوب کو نقصان پہنچانے یا فدا کر دینے کی دہکی دنیا ہم کو اس کے نقصان یا تلف ہونے کے تصور سے اہم ہوتا ہے یا ہمدردی کے خیال سے جو تکلیف ہو نیوالی ہے اس خیال سے کہ اگر یہ دھکی پوری ہوئی تو بیچ بچے کا تصور تکلیف دیتا ہے۔ اور یہ اہم شفقت کے ساتھ ملے یا شاید کسی قدر غصہ کے ساتھ ملے وہ حالت پیدا کرتا ہے جسکو تشویش یا دل (الغیظ) کہتے ہیں۔ موارہ عام میں کہا جاتا ہے کہ شے محبوب کے نقصان یا تلف

لیکن خوف کا اس جذبہ میں داخل ہونا بہت قابل اعتراض ہے۔
 رشک ایک قابل غور مشکل مسئلہ ہے۔ جاویدا کم عمر کے بچے عموماً کہے جاتے ہیں کہ اُسے
 بھی رشک ظاہر ہوتا ہے۔ کتا جو مالک کا پیارا ہو جب مالک کی گود میں بی کے سوجھ کچھ
 یا دوسرے کتے کو چمکارتے ہوئے دیکھتا ہے تو اس کے جذبہ کو تحریک ہوتی ہے بعض وقتاً
 کتا وہاں سے ل جا بیٹھا اور غایب ہو جاتا ہے اور سکوت کی حالت میں رہ بیٹھا۔ یا مالک کے
 قریب تر آ کے یہ چاہے گا کہ مالک اس پر ہاتھ پھیرے یا چمکے اور کن آنکھیں
 سے بی کے سوجھ یا کتے کو دیکھتا رہے گا۔ کم عمر کے بچہ کی جب اسی ماں کسی اور بچہ کو
 دودھ پلائے تو ایسی ہی حالت ہوگی۔ اور دونوں صورتوں میں رشک کرنا بڑا
 اجنبی برغصہ کرے گا۔ ان واقعات سے یہ نہیں لازم آتا کہ ہم رشک کو ایک ابتدائی
 جذبہ سمجھیں اگرچہ اس کی توجیہ کامل کیلئے ہم کو ایک جبلت ملکیت یا قابض ہونے کی
 ماننا پڑے گی۔ مگر ان صورتوں میں بھی جذبہ الفت کی موجودگی اگرچہ اس کی حالت کسی
 بیدار اور ابتدائی ہواس کردار میں ضمنا پائی جاتی ہے اس میں رشک نہیں کہ پورا رشک اسی
 حالت میں تکمیل کو پہنچتا ہے جہاں ہمیں عشق کا وجدان یا تعلق خاطر موجود ہو۔ اور
 اس کے تحریک قبول کرنے کی شرطیں جن میں معروض اس جذبہ کا داخل ہو ملحق ہیں
 شخص واحد اس کا باعث نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نسبت ہے درمیان میں شخصوں کے
 (عاشق معشوق رقیب) تیسرے شخص کی موجودگی جو معشوق کی توجہ اپنی طرف
 چاہتا ہے رشک کی حالت نہیں پیدا کرتی اگرچہ اس سے غضب (غصہ) کی
 تحریک ممکن ہے۔ رشک میں شخص ثالث کی جانب اس قسم کا غصہ شامل ہے۔
 جبکہ خود عاشق کے جذبہ نازک اور وجدان کی مزاحمت ہو اور اس کو صدمہ
 پہنچے۔ شاید ممکن ہے کہ ایسی بے غرض محبت فرض کی جائے جو شفقت کی مکافات
 کی طالب نہ ہو۔ ایسا وجدان رشک کے قابل نہیں ہوتا اور شاید ماں کی محبت
 اس صنف کے قریب قریب ہے اگرچہ شاید ہے۔ عشق کے وجدان کی بقا
 اور استمرار اور تقاضا مکافات ہے اگر حاصل ہو تو اتنا ہی محبت ذات

(فخر و مباہات) کا موجب ہوتا ہے اور جذبہ نازک کی آمیزش سے اس کی لذت بہت بڑھ جاتی ہے اور یہ وجدان اپنی کامل شخصی کے لئے اعلیٰ درجہ کی مسکافات چاہتا ہے جب تک ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ درجہ پر نہیں پہنچی اضطراب رہنا ہے تو یہی شخصی اس اقصا کی کہیں ہوتی یعنی انتہائی شخصیت ذات (مباہات) کی رشک پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی حصہ عنایت کا جو عاشق کا مدعا ہے غیر پر صرف ہوا دوسرے پر صرف ہونے کا خیال ہو۔ یہ غیر قائم حالت جذبہ کی ہے جس کا مستقل عنصر اندوہ ناک نراحت انتہائی حسیت ذات (مباہات) کی ہے اور یہ قطبین انتقام اور ملامت کے مابین پس و پیش حرکت کرتا رہتا ہے اگر رقیب عندالذمر حاضر ہو تو انتقام اور معشوق ہو تو ملامت (یا وہ جس کو اصطلاحاً شکوئی کہتے ہیں) بعض صورتوں میں جذبہ نازک کی مقدار خفیف ہوتی ہے یا بالکل مفقود ہوتی ہے۔ اور وہ وجدان جس سے اس قسم کا رشک پیدا ہوتا ہے خالصاً انانیت کا وجدان ہے اس کا معروض صاحب وجدان کی ملک کا ایک جزو ہے بلکہ اس کی ذات کا جزو اعظم ہے یہ ایک بنیاد ہے جس پر فخر و مباہات کی عمارت قائم ہے۔ اور الفت یا اطاعت کے اشارے سے معروض مشتاق (معشوق) کے اس کی ذات کی جانب انتہائی انانیت اور خود نیہالی کے وجدان کو تقویت بخشتے ہیں اس صورت میں کسی شخص ثالث کی جانب معشوق کا التفات رشک کا باعث ہوتا ہے جس سے غضب کو تحریک ہوتی ہے اور غضب کا رخ خود معشوق کی جانب ہوتا ہے۔

ایک اور جذبہ ہے جس کو انتقام آمیز جذبہ کہنا مناسب ہے۔ یہ محض غضب نہیں ہے اگرچہ ممکن ہے کہ غضب اس کا جزو اعظم ہو۔ یہ باہر خلقیات کیلئے بہت دلچسپی کی چیز ہے۔ کیونکہ یہ عدالت جمہوریہ کا خاص سترچہ ہے

لے ٹوٹائے کا "کریوزر سوئیٹ" ایک متبع اس قسم کے رشک کا ہے جو ایک وجدان میں پیدا ہوا ہے جو عشق کا وجدان نہیں ہے بلکہ ایک آمیزش نفسرت خود خیالی کے وجدان کے ہے۔ میرے نزدیک رشک خاص قدرت کے وجدان میں نہیں پیدا ہو سکتا۔

خصوصاً وہ شاخ عدالت کی جو شخصی ضرر سے بحث کرتی ہے حکومت یا حکام عدالت کا تجسس کرنا قاتلوں کا اور ان کو سزا دینا رفتہ رفتہ قائم مقام شخصی انتقام اور خون خواہی کا ہو گیا ہے۔ ایک اعتبار سے اقتضا انتقام کا خالص غضب سے فرق رکھتا ہے اس لئے کہ انتقام کا اقتضا مدت تک باقی رہتا ہے (حالانکہ غضب سریع الزوال ہے) کیونکہ انتقام ایک وجدان کی تکمیل ہے عموماً اس کا تعلق خود خیالی کے وجدان سے ہے۔ اور فعل یقیناً جذبہ انتقام کا باعث ہوتا ہے۔ توہین ہے علی رؤس الاشهاد۔ اگر فوراً اس توہین کی تحقیر نہ کی جائے تو جس شخص کی توہین کی گئی ہے وہ شخص ہم چشموں کی نظروں سے گر جاتا ہے۔ ایسی توہین اثباتی خود داری کے خیال کو تحریک دیتی ہے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ جو ضرر پہنچا ہے اسکی تلافی ہو اور جس شخص کی توہین کی گئی ہے اس کا وقار جمہور کی نظروں میں سچ قائم ہو جائے۔ اگر توہین کا فوری انتقام لیا جائے تو اس جذبہ کو استحقاق کہنا مناسب ہوگا اگر فوری تسکین غضب کی ناممکن ہو تو اس سے ایک دردمیتر خواہش پیدا ہوتی ہے۔ سینہ میں ایک آگ سی لگی رہتی ہے۔ اور جب تک اپنی قوت کے اظہار کا موقع نہ ملے نافرمانی غضب کی تسکین نہیں ہوتی بلکہ اسی حالت میں مکن ہے جبکہ مجرم کو اسی قدر بلکہ زیادہ ضرر پہنچے تاکہ تلافی مافات ہو جائے۔ یہ درد کو خواہش اثباتی حیثیت ذات کی کش مکش ہے جو مجرم پر فیضان غضب قائم رکھتی ہے یہی خواہش انتقام یا جذبہ انتقام ہے۔ اگرچہ اس جذبہ کو بہت جلد جمہور میں توہین کرنے سے تحریک ہو جاتی ہے لیکن شخص کے تعلقات کو جو اسکی وسیع ذات کے اجزاء ہیں اگر عمدہ مضامین پر چلا جائے مثلاً خاندان یا قبیلہ اس جماعت کو جس سے وہ شخص اپنی ذات کو متہم کرتا ہو تو جذبہ انتقام کی تحریک ہوتی ہے۔ یہ صورت خون خواہی۔ مثلاً کسی خاندان کے ایک رکن کے قتل سے تمام خاندان کے ارکان میں یہ جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب تک خون کے بدلے خون نہیں لے لیا جاتا یہ جو شخص انتقام باقی رہتا ہے۔ مثلاً قاتل یا قاتل کے خاندان کا کوئی رکن۔ اس سے بھی بڑھی ہوئی حالت وہ ہے جبکہ جنگ میں کسی قوم کو شکست ہو تو تمام قوم میں

جوش انتقام پیدا ہوتا ہے اور قائم رہتا ہے۔ اس صورت میں درد آلود طلبِ حیات ذات (مباہات) کی مزاحمت سے پیدا ہوتی ہے اور یہ غضب پر حاوی ہو جاتی ہے۔ انداز فریسی قوم کا جرمن کے ساتھ ساہائے وراثت کے بعد فریکو پرشین وار کے۔ یا جزو اعظم انگریزی قوم کا بور قوم (جنوبی افریقہ کے رہنے والوں) کے ساتھ موجودہ کے بعد۔ یہ حالت اس جذبہ سے پیدا ہوتی ہے کہ ہر شخص اپنے وسیع تعلقات کے ساتھ ایک دبستی رکھتا ہے گویا کہ وہ تعلقات کو اپنی ذات کا ایک جزو سمجھتا ہے اور ان جملہ تعلقات کے ساتھ جو ملازمت ہے وہ ایک وجدانی صورت پیدا کرتی ہے جسکو جب الوطن کہتے ہیں۔

یہ رائے کہ انتقامی جذبہ اصلاً ایک آمیزش غضب اور نقصان رسیدِ حیات ذات کی عموماً نہیں تسلیم کی گئی ہے۔ اس مسئلہ کو تغیری تاریخ کے ساتھ ضم کر کے اس پر بہت کچھ بحث ہو چکی ہے ڈاکٹر اسٹین میئر نے جو جرمنی کے مستند علماء سے ہیں یہ رائے اختیار کی ہے کہ انتقام کی اصل اپنی قدرت کے حس اور اختیار میں ہے اسکا مقصد یہ ہے کہ حیات ذات (مباہات) کو بھیر عروج ہو جسکا نتیجہ بہ سبب اس نقصان کے جو اسکو پہنچا گیا ہے پست ہو گیا ہے یا جسکی تحقیر ہو گئی ہے۔ اور وہ اس رائے کی تائید میں یہ ثابت کرتے ہیں کہ ابتدائی حال میں انتقام کی کوئی سمت نہیں ہوتی مثلاً جس شخص کو ضرر پہنچا اسکو قوت کے شدید اظہار اسے سکین ہو جاتی ہے۔ اسکی عمدہ مثال ملا یا قوم کا اموک ہے جس شخص کو نقصان پہنچتا ہے وہ اس شخص یا اشخاص سے جو کہ ضرر یا توہین کے موجب ہوتے ہیں کوئی منصوبہ انتقام کا کر کے اسکو عمل میں نہیں لاتا ایک وقت تک غصہ میں بھرا بیٹھا رہتا ہے اور پھر تلوار کشینچ کے لئے گاؤں میں دوڑتا ہے اور جو جاندار اس کے سامنے آجاتا ہے اسکو مار ڈالتا ہے یہاں تک کہ خود بخون ہو جاتا ہے۔

۱۔ یہ نظریہاں بالکل چسپاں ہے آمیزش میل جول محبت یہ جملہ مفہام اس لفظ میں داخل ہیں مثلاً کوئی دہلی کارہنے والا جو شخص میں آگے کہے ”بھاری دہلی“ یہ مفہوم اس ملازمت سے پیدا ہے ۱۲م

یہ غصہ میں بھرا ہوا بیٹھنا اور توہین سے جو صدمہ پہنچا ہے اسکا انصور بعض
 و تشبہوں میں بہت شدید ہوتا ہے۔ اکیلس (ہو تر شاعر کا ہیرو شاہزادہ) کا
 اپنے خیم میں غم دالم میں بیٹھنا مشہور ہے۔ اکثر وحشی کئی دن تک غصہ میں
 بھرے کہیں پرے رہتے ہیں اور اسی غصہ میں مر جاتے ہیں اگر ان کے
 جذبہ انتقام کی تسکین نہیں ہوتی۔

دوسرے جانب پروفیسر و سٹر مارک کا یہ خیال ہے کہ حیثیت ذات
 اصلی جزو جذبہ انتقامی کا نہیں ہے یہ رائے اسٹین میئر کے خلاف ہے۔ پروفیسر
 مذکور لکھتے ہیں کہ عینہ کو ایک نزاعی انداز ذہن کا کہنا چاہئے اس شخص کی طبع
 سو رنج وہ ہو۔ غضب ایک فوری ناخوشنودی ہے۔ غضب کی حالت میں جوانی
 عمل کی روک تامل سے نہیں ہوتی۔ حالانکہ کینہ تامل کو چاہتا ہے یہ صوبت
 غیر اخلاقی ناخوشنودی کی ہے جوانی عمل سوچ سمجھ کے کیا جاتا ہے۔ ان دونوں
 تخلیوں کے درمیان کوئی حد فاصل قرار دینا غیر ممکن ہے اور اسکی قرار داجھی
 دشوار ہے کہ کس موقع حقیقی خواہش رنج رسائی کی اس میں داخل ہو جاتی
 ہے۔

یہ رائے غضب اور انتقام اور ان کے باہمی نسبتوں کے باب میں
 گذشتہ صفحات کی تجویز سے بہت اختلاف رکھتی ہے۔ و سٹر مارک کینہ کو
 بنیادی صنف اس قسم کے جذبی رد عمل کی تجویز کرتا ہے۔ اور اسنے اسکی
 دو قسموں میں امتیاز کیا ہے غضب اور کینہ اس کے نزدیک اس حالت
 سے جس میں غضب دفعہ ظہور کرتا ہے مختلف ہے اور اسکا اقتصادری ضرر رسائی
 کا ہوتا ہے۔ کینہ میں غور و تامل شامل ہے اور تامل سے اسکی روک تامل ہے
 میرے نزدیک یہ تحلیل کی غلطی ہے اور یہ غلطی اسوجہ سے ہوئی کہ جو راہنا
 اصول ہم نے قرار دیا ہے اسکی معرفت نہ ہوئی تھی۔ ہم نے جس اصول کی
 متابعت کی ہے وہ یہ ہے کہ ابتدائی جذبات انفعالی حیثیتیں اساسی

مجلی ذہنی طریق عمل کی ہیں اور سب جذبات ابتدائی جذبات کی ترکیب اور امتزاج سے نکلے ہیں۔ وٹھارک اپنی رائے کی تائید میں کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کی کوئی کتاب لکھی ہو اور اس کی معاندانہ تنقید کی جائے اگرچہ اس صورت میں ہماری ذات کو صدمہ پہنچتا ہے لیکن ہم تقاد سے انتقام لینا نہیں چاہتے بلکہ یہ کوشش کرتے ہیں کہ اس سے بہتر کتاب نثر برکریں۔ اعلیٰ درجے کے تعلیم یافتہ اور عاقل طبقہ کے اشخاص کے جذبات پر اعتماد کرنا خطرناک ہے۔ اور ایسے لوگوں کے جذبات سے استدلال کرنا جذبات کے ماخذ پر مفید نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک اکثر مصنفین غیر منصف اور ضرر رساں تقاد سے انتقام لیں گے۔ بشرطیکہ سہولت سے اسکا موقع ملجائے اور ہمارے علمی مباحث میں ایسے جذبات کا ایک لطیف اور شائستہ اظہار ہوتا ہے۔

ان جذبات کی توجیہ اسپین میز کی رائے سے قریب تر ہے۔ اختلاف اس حد تک ہے کہ اوسنے کینہ کو ایک مثالی جذبہ تجویز کیا ہے جس کے دونوں جزو غضب اور اثباتی حیثیت ذات ہے۔ یہ دونوں جزو مختلف نسبتوں سے مرکب ہو سکتے ہیں اور ایک طولانی میزان انتقام کی پیدا ہو سکتی ہے جسکی ایک حد تو طایفے پہنچنے والے کا شدید غیظ و غضب ہے جسکا اظہار اموک سے ہوتا ہے یا سچ کا غصہ کہ وہ جو چیز اس کے گردیش ہو اوسکو توڑ پھوڑ کے چکنا چور کر دیتا ہے اور دوسری حد وہ کینہ جو برسوں دبیں رہتا ہے اور منصوبے تلاش کرنے میں مدت تک معرض التوا میں رہتا ہے۔ اور جو اقتیاز ہم ناخوشنودی اور انتقام میں کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ناخوشنودی (خفگی) ایک امتزاج غصہ اور اثباتی حیثیت ذات کا ہے جو کہ فعل نزاعی سے براہ کینہ ہو جاتی ہے اور ضرر نہیں ہے کہ اس میں کامل خود خیالی کا وجدان

مے صرف معقول پسند اشخاص کی یہ حالت ہے اور ایسا ہی ہونا لازم ہے لیکن عموماً یہی حال ہے کہ تنقید سے اگرچہ وجہی ہی کیوں نہ ہو مولف کتاب کے رائے میں زخمش پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات انتقام بھی لیتا ہے ۱۲م

موجود ہو در حالیکہ انتقام (کینہ) وہی جذبہ ہے مگر خود خیالی کے نظام میں اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور اسی حالت پر اسکا مستقل خاصہ موقوف ہے۔ مع تکلیف دہ جس کے جو دو افتقاؤں کے متقابل تضاد سے پیدا ہوتا ہے۔ انتقامی جذبہ کو بعض مصنفین (مثلاً ڈاکٹر مرسیر) خلقی استحقار کی اصل ٹہراتے ہیں۔ اور وٹس مارک یہ جگہ کینہ کو دیتے ہیں۔ وہ کینہ کو دو بڑے طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں خلقی اور لاخلقی۔ لاخلقی طبقہ میں غضب (غصہ) اور انتقام شامل ہیں اور خلقی میں خلقی استحقار اور ناپسندی۔ اس تقسیم میں تداخل اور خلط ہے نہ صرف اسلئے کہ وہ درمیان غضب اور انتقام کے مابہ الامتیاز کو نہیں پاتے بلکہ اسلئے بھی کہ خلقی اور لاخلقی ناخوشنودی کی شناخت کا کوئی معیار نہیں بیان کرتے۔ آیا انتقام ہمیشہ خلقی جذبہ ہے اور آیا بے غرض غصب جو ظالم پر ہوتا ہے جسکو ہم نے خلقی استحقار کہا ہے (وہ غصہ جو اسطرح آتا ہے جسکا مذکور باب سیوم میں ہوا ہے) یعنی ماں باپ کی سی جبلت کے عمل سے جو بیکس کی جانب دار ہوتی ہے ہمیشہ لاخلقی ہے۔ ایسے سوالات میں جن کو مابہ حقیقات کے فیصلہ کے لئے حضور دینا چاہئے لیکن یہ کہ یہ دونوں جذبہ انتقام اور خلقی استحقار نہ صرف حقیقت میں مختلف ہیں بلکہ انکی برائینگی بالکل مختلف موقعوں پر ہوتی ہے یہ امور بحث کی گنجائش نہیں رکھتے (بالکل مسلم ہیں) کہ ایک ان میں سے اصلاً انا نیت یعنی ذات سے خلق رکھتا ہے اور دوسرا اصلاً دوسروں کے لئے ہوتا ہے۔ یہ دونوں جذبے ملکہ خاص اہلیں عدالت کی ہیں کوئی ایک ان میں سے تنہا نظام قانون اور رحم و راج کے وضع کرنے کیلئے کافی نہیں ہے۔ ایسا نظام جو شخصی حقوق اور آزادیوں کی حفاظت کرتا ہے اور نہ کوئی ایک تنہا عدالتی عملدرآمد کے لئے کافی ہوتا۔

ہند اور ناپند پروٹسٹ مارک اور دوسرے مصنفوں نے جذبات کی حیثیت سے بحث کی ہے۔ مگر ان کو جذبات کہنا نغیات کی اصطلاحوں میں

احمال میں ایک سادہ علم خلاق کا شاخ ہوا ہے جس میں بظاہر نفسیاتی موت کا نوامیہ لیا گیا ہے ان جذبات

ایک دائمی خلط و خبث پیدا کرنا ہے۔ یہ جذبات نہیں ہیں بلکہ تصدیقات (احکام) ہیں۔ اگرچہ مثل اور تصدیقات کے ان کا تعین اکثر جذبات سے ہوتا ہے گوکہ یہ صورت ہمیشہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ خلقی پسند اور ناپسند ممکن ہے کہ غیر جذباتی عقلی تصدیقات (احکام) ہوں جو بطور منطقی سابق کے مقررہ اصول سے پیدا ہوئے ہوں۔

شرم ایک جذبہ ہے اور معاشرتی کردار پر حیا اسکا اثر ہے کسی اور جذبہ کا نہیں ہے۔ اکثر الفاظ شرم سے ربط رکھتے ہیں جنکے مطلق استعمال سے اکثر خلط و خبث واقع ہوتا ہے۔ مثلاً حبیب حیا عفت کبھی یہ جذبات کے نام طیارے جاتے ہیں کبھی جبلتوں کے لیکن حیا اور عفت مثل دلیری اور جود اور کینہ پرین یہ صفات سیرت کے ہیں اور کردار جبلتوں اور وجدانوں کے تصرف سے پیدا ہوتی ہے درحالیکہ شرم حقیقی ثانوی جذبہ ہے اور محجوبیت اگرچہ لفظ کے صحیح معنی کے اعتبار سے جذبہ نہیں ہے بلکہ ایک جذباتی حالت ہے۔

شرم نے علمائے نفیات کو بہت زحمت دی ہے کیونکہ ایسے ضمنی شعور ذات اپنے اور اسی بر موقوف ہے درحالیکہ جانوروں اور بہت کم عمر کے بچوں جنہیں شعور ذات کا غائبہ سا ہوتا ہے ان سے نفیض اوقات محجوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔ پروفیسر بالڈون نے بچوں میں ان جذبوں کی موجودیت پر زیادہ کامیابی کے ساتھ بحث کی ہے شاید جملہ مصنفین سے بہتر۔ انھوں نے دو زمانے بچوں کی محجوبیت کے میز کے ہیں ایک ابتدائی زمانہ جبکہ پروفیسر بالڈون نے عفو کی محجوبیت کہتے ہیں جو انبیوں کے سامنے ظاہر ہوتی ہے۔ حضوی جس کا بطور اکثر بچوں کی عمر کے سال اول میں ہوتا ہے اسکو مصنف موصوف بعینہ خوف قرار دیتا ہے۔ اس کے بعد ایک اور زمانہ آتا ہے جس میں سچ اپنی طرف توجہ دلانے کی کوشش کرتا ہے اسکو پروفیسر موصوف حقیقی محجوبیت کہتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ ایک ہی صفحہ کے بعد دیگر سے جذبات و جدائیات حیات اور تصدیقات کہا گیا ہے ۳۴۔

بالذون نے جو واقعات کا بیان کیا ہے صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن وہ محجوبیت کے مبدئ کے ثابت کرنے میں ناکام میاب رہے وہ اکثر م کے ساتھ ان کے تعلق کے بیان میں بھی ناکام میاب رہے۔

ان مشکلات کے اور دوسرے مشکلات کے لئے حوشرم سے تعلق رکھتے ہیں حل کرنے کا راستہ صاف ہو گیا ہے کیونکہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ منفی اور اثباتی حیثیت ذات ابتدائی جذبات ہیں اور ہم نے جذبات اور وجدان کے اقتدار کو بھی تسلیم کر لیا ہے جسکو شنید نے نہایت مفائی سے ثابت کر دیا ہے۔ اسیس کوئی شک نہیں کہ سچوں میں اجنبیوں کی جانب جو (جوابی) رد عمل ہوتا ہے انہیں اتنا خوف ہے کہ جس کا بالذون نے کہا ہے۔ لیکن حقیقی محجوبیت جسکا ظہور عموماً تیسرے سال کے قبل نہیں ہوتا اسکو خوف ہے کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اظہار ذات اور استحقار ذات کی کشش کے آثار ہیں یہ دونوں متقابل اقتضائیں اور اثباتی اور منفی حیثیت ذات کے جذبات ان کے ساتھ لگے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ ایک کشش ہے نہ کہ امتزاج۔ کیونکہ دونوں جذبے اور ان کے افضل ایسے متضاد ہیں کہ ان کا میل غیر ممکن ہے۔ غور کرو چھوٹا لڑکا تین برس کا جو کسی اجنبی کی موجودگی میں کیسا بچکے اپنی ماں کے دامن میں پناہ لیتا ہے منہ پھیرے گردن جھکائے ہوئے اور گن آنکھوں سے دیکھتا جاتا ہے ماں تک کہ دفعۃً اجنبی کے پاؤں کے پاس ایک قلابازی کھانے کہتا ہے تم ایسا کر سکتے ہو؟ بڑے ہو کے بھی مجمع کے سامنے ہماری جو کیفیت ہوتی ہے وہ فی الجملہ تکلیف دہ ہے اسکی باہمت بھی سچوں کی محجوبیت کی سی ہے اور یہ بھی انہیں دونوں اقتقداؤں اور جذبول کی کشش ہے جسکا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ منفی حیثیت ذات کا ظہور ایسے شخصوں کے حضور میں ہوتا ہے جسکو ہم اپنے سے افضل سمجھتے ہیں یا جو اپنی تقداد اور اپنی مجموعی حالت سے ہم پر اپنی قوت کا اثر ڈال سکتے ہیں۔ مگر یہ اثر اسوقت تک نہیں ہوتا جب تک ہماری اثباتی حیثیت (خود داری) بھی برقرار ہو جسک ہم سے اپنی ذاتیت کا اظہار مطلوب نہ ہو ہماری وہ قوت جس سے ہم مجمع میں

مخاطب کر لیں یا کوئی ایسا کام کرنا جو ہمیں ان کی ہمسری کی نمائش ہو یا مضحکہ
میں ایک جانب سے دوسری جانب گزر جانا ہو جبکہ لوگوں کی آنکھیں بھاری
جانب لگی ہوں۔ ان صورتوں میں ہم کو ایک کمفیت کا حس ہوتا ہے جو خفیت کی
تکلیف دہ اور کسی قدر خوش کن بھی ہوتی ہے لیکن اکثر صورتوں میں بہت شدید
ہوتی ہے یہ ایک طرح کا جذبی اضطراب ہے جسکو مجموعیت کہنا مناسب ہے۔
آیا یہ حالت اس صورت میں ممکن ہے جبکہ ہم کو شعور ذات ہو۔ یہ کہنا دشوار
ہے۔ کیونکہ اگرچہ دونوں جبلتوں سے ہر ایک بغیر شعور ذات کے قابل تحریک
ہے بلکہ شعور ذات کے پہلے بھی لیکن دونوں متضاد جذباتوں کے اتصال
کے لئے اپنی ذات کا تصور اور فی الجملہ خود خیالی کے وجدان کی تکمیل ضروری
شرطیں ہیں اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں تو ایک جذبہ دوسرے کو خارج
کر دینگا یا نکال باہر کرے گا۔ وہ موقع جس میں مجموعیت کا تصور ہوتا ہے منطقی حیثیت ذات
(عاجزی) شاید بطور قاعدہ کلیہ کے اتنی شخص یا شخصوں کے حضور میں پیدا
ہوتی ہے در حالیکہ اتنی حیثیت ذات (فخر و مباہات) زیادہ تر اپنی ذات
کے تصور پر موقوف ہے اور انانیت کے وجدان پر۔
لیکن مجموعیت کی حالت پر ہم غور کر چکے ہیں کہ شرم نہیں ہے۔ شرم باعتماد
انے کا لفظ مفہوم کے اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ خود خیالی کے وجدان کی تکمیل
ہو چکی ہو مع تصور ذات اور صفات ذات اور قوائے ذاتی کے اس صورت
میں ذات کا اظہار دوسروں پر اس حیثیت سے کہ اس میں کچھ نقص ہو بلحاظ قوی
اور صفات کے جو کہ اجزائے مقومہ ذات کے ہیں جس حد تک کہ ذات
خود خیالی کے وجدان کی معرض ہے شرم کو پیدا کرتی ہے ممکن ہے کہ ذات کا
نقص ظاہر ہو یا جملہ اعتبارات سے نسبت دوسروں کے کمتر ہو شرم نہ ہوگی
اگرچہ شاید مجموعیت پیدا ہو۔ مثلاً ایک شخص جس کی ذات اپنی خودداری کی معرض
ہو او نہیں حرأت اور ورزشی دلیری بھی داخل ہے اسکو شرم آئے گی
اگر وہ بودا یا کمزور ثابت ہو در حالیکہ اکثر عورتیں جنہیں صفت جسمانی قوت کی
یا ورزشی استعداد ہو جو چاہے کو دیکھ بھاگ جائیں یا کھڑے کو نہ چھاند سکیں

ان کو کچھ بھی شرم نہ ہوگی۔

پس شرم محض منفی حیثیت ذات (عجز) نہیں ہے اور نہ وجودی اور منفی جس ذات یعنی انانیت اور در ماندگی (یعنی میں بھی کچھ ہوں) یا میں بیچ در ماندہ ہوں) کی کش مکش۔ یہ محجوبیت ہے اپنی قوت کی مغلوبیت کے رنج کے ساتھ۔ اپنی قوت کا اقتضا قوی اور مستقل ہوتا ہے کیونکہ یہ جذبہ خود خیالی کے نظام کے اندر متحرک ہوا ہے۔ وہ کردار جس سے شرم کو تحریک ہوتی ہے ایسی کردار ہے جو ہم کو اپنے ہمسروں کی نظروں سے گرا دیتی ہے اس طرح کہ ہم کو اپنی وجودی جس ذات کی تسکین (یعنی اپنی وجاہت کا بھرقائم کرنا) غیر ممکن معلوم ہو۔ شرم انتقام کے جذبہ سے فرق رکھتی ہے کہ اس کی تحریک بھی ہماری ذاتی منزلت کو صدمہ پہنچنے سے ہوتی ہے مگر شرم کا صدمہ غیر کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ ہماری ہی ذات سے ہوتا ہے یا یہ کہ اگرچہ غیر سے ہو لیکن اسکا باعث خود ہماری کردار ہوگی اور اسلئے اگرچہ ہماری ذاتی قدر کے اقتضائی مزاحمت سے ہم کو غصہ آئے لیکن اس غصہ کا رنج خود ہماری ذات کی طرف ہوتا ہے اور تسکین غیر ممکن ہے لیکن انتقام میں یا نہیں ہے۔ جب غیر سے ہماری خود شناسی (عزت) کی مزاحمت ہو تو اس کی تسکین فی الجملہ انتقام سے ممکن ہے لیکن جب ہمارا غضب مغلوب ہو (ہم انتقام نہ لے سکیں) تو رنج میں اور زیادتی ہوتی ہے۔ شرم کو انتقامی جذبہ سے قریب کی نسبت ہے۔ دونوں کی ماہیت یہی ہے۔ دونوں کا ایک ساتھ ہونا ممکن ہے۔ لیکن شرم اور انتقامی جذبہ میں دو وجہوں سے اختلاف ہے۔ اولاً ذاتی وقار کی جو مزاحمت ہوتی ہے اس سے ایک رنج وہ اور غضبناک خواہش پیدا ہوتی ہے کہ اپنی ذات کی نموداری ہو لیکن اس خواہش کی تسکین کا امکان نہیں ہوتا۔ یعنی ثلاثی مافات ممکن نہیں ہے اسلئے کہ جس سے صدمہ پہنچا ہے وہ خود اپنی ذات ہے۔ ثانیاً منفی جس ذات (عجز) کا عنصر بھی اس میں داخل ہے جکا اقتضا دوسروں سے علیحدگی ہے تاکہ ہم کو کوئی نہ دیکھے۔ یہ اسلئے کہ ہم کو اپنی (ذلت) خود محسوس ہوتی ہے۔ انتقام میں یہ عنصر موجود نہیں ہے بلکہ اگر توہین یا ضرر کے ہوتے ہوئے اس شخص نے بزدلی کی ہے تو جذباتی حالت

بیچ دینے ہو جائیگی یہ ناکال آمیزش شرم اور انتقام کی ہے۔ محض تجوہیت فوراً شرم سے بدل جاتی ہے کیونکہ تجوہیت کی حالت میں شخص کو اپنا تعلق اوروں کے ساتھ محسوس ہوتا ہے اور شخص اپنے کردار کی ذرا سی کمزوری کو بھی ملاحظہ کر لیتا ہے اس پر اگر ملامت یا ناپسندیدگی ہو تو وہ رنج و دہ ہوگی کیونکہ ذاتی وقار کو صدمہ پہنچتا ہے اس صورت میں تجوہیت شرم میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ شرم کے کامل قسم میں ضمنا خود خیالی کا مفہوم داخل ہے اس کے حکم کسی اور باب میں بیان کرینگے یہاں یہ بحث ملتوی کجانی ہے۔

اب یہ محل ہے رنج اور خوشی کی ماہیت سے بحث کرنے کا۔ جبکہ ہم نے اپنے جذباتِ اولیٰ کی فہرست سے خارج کر دیا ہے کیونکہ یہ رنج خوشی کی آمیزش جنہی حالت کی صفتیں ہیں جیسا کہ بیان ہوا تھا نہ کہ خود جذبات جو بذاتِ خود قیام کر سکتے ہوں۔

اولاً ہم جذبہ کی ایک ایسی حیثیت پر کچھ کہیں گے جس سے بہت غفلت کیگئی ہے۔ اس خوشی سے علیحدہ جو کامیاب کو ہوتی اور اس رنج سے علیحدہ جو ناکامیاب کو ہوتا ہے طلب یا کوشش کسی مقصد کی سمت میں جو ہر جذبہ کی حالت میں شامل ہے معلوم ہوتا ہے کہ ہر اولیٰ جذبہ میں ایک اصلی حیثیت کا شائبہ ہے جیسے ایک اس طرح جس طرح احساسات بھی ترکیبِ ادراک میں ہوا کرتی ہے حیثیت کا شائبہ رکھتے ہیں اس واقعہ سے بے نیاز کہ ادراک کی طلب کا میاب ہو یا ناکام رہے۔ اور اصلی حیثیت کا شائبہ جذبات میں اسی ضابطہ کے تابع معلوم ہوتا ہے جو صورتِ احساس کی ہے یعنی جذبہ کی شدت کے بڑھنے کے ساتھ خوشگوار ناخوشگوار حیثیت کے انداز سے مقلوب ہو جاتا ہے اس طرح کہ جب شدت میں اعتدال ہو تو بعض خوشگوار اور بعض ناخوشگوار ہوتے ہیں لیکن شدت کی افراط سے سب ایک ہی طرح ناخوشگوار یا رنج و دہ ہو جاتے ہیں اور شاید جب شدت میں بہت کمی ہو تو سب خوشگوار ہوتے ہیں۔ اگر یہ صورت ہے تو مثل احساسات کے جذبات میں بھی ایک دوسرے سے اختلافات عظیم ہیں حیثیت کی میزان میں باعتبار مقام نقطہ عدم تاثر شائبہ حیثیت خوف جب شدت ہو تو

وہ کسی شغل میں کوئی لطف پیدا نہیں کرتا۔ جیسا کہ ہم تخصیص کیا تھے سچوں اور شکاروں اور عموماً ہر صاحبِ عزم میں ملاحظہ کرتے ہیں لیکن جب اسکی شدت درجہ اعلیٰ پر پہنچ جائے تو وہ بہت عجیب ہو جاتا ہے۔ دوسری جانب نازک جذبہ کی وجہ سے خوشگوار ہوئی ہے علاوہ اس صورت کے جبکہ اسکی شدت بہت بڑھ جائے۔ اور ابتدائی حس ذات (میل بات) اس سے بھی زیادہ خوشگوار ہے اور غالباً اسکی شدت کیسی ہی کیوں نہ بڑھ جائے خوشگوار ہی رہتی ہے۔

پس ہم خوشی اور رنج کو کیا سمجھیں؟ کیا خوشی محض لذت ہے کیا دونوں لفظیں مترادف ہیں؟ بدلتا ایسا نہیں ہے خوشی لذت سے بڑھی ہوئی ہے کیا کسی شاعر نے لذت کے باب میں ایسے بلند مضامین تحریر کئے ہیں جو کہ کورنٹ نے خرمی کے بارے میں لکھے ہیں۔

اے پاک طینت انسان تو مجھ سے کیا پوچھتا ہے کہ یہ زبردست موسیقی روح میں کیا ہے اور کہاں سے آئی ہے یہ روشنی یہ شان یہ نور اتنی جھلک خود بخود بھی خوبصورت ہے اور خوبصورت بنانے کی قدرت بھی رکھتی ہے! عفت ماب خاتون خوشی کبھی نہیں دیکھی مگر اسکو جو پاک دل رکھتا ہو اور ایسے وقت جس میں کوئی غلغلہ انداز نہ ہو خوشی۔

خوشی ایک نورانی کلمہ ابر ہے ہمیں سے پیدا ہے اسکا سرچشمہ خود ہماری ذات ہے یہیں سے تمام دلفریباں جو کان سے تعلق رکھتی ہوں یا آنکھ سے تمام رنگ اور رائیباں اسی کی گونج کی آواز ہیں تمام رنگ اسی نور کی رنگ آمیزی سے ہیں۔

صاف ظاہر ہے کہ خرمی لذت سے بڑھی ہوئی ہے خواہ لذت کیسی ہی شدید ہو۔ ہم کو دیکھنا چاہئے کہ قرادادِ جمہور سے سب سے خالص صنفِ خوشی (خرمی) کی کیا ہے۔ ایک چاہنے والی ماں کی خرمی جب وہ اپنے خوبصورت تندرست بچے کو کھلاتی ہے۔ اس صورت میں

چند اجزا خرمی کے جذبہ کو پیدا کرتے ہیں (۱) ایک جمالی لذت جب ماں کی نظر نیچے کے حسن و جمال پر پڑتی ہے اس لذت میں اور دیکھنے والے بھی اس کے شریک ہو سکتے ہیں (۲) پھر دی کی لذت جو نیچے کے شمس جہے کو دیکھ کے ماں کے دل میں متغلس ہوتی ہے (۳) جذبہ نازک شغف جس میں ہذا خود ایک خوش آئند نمونہ ہے اور اس سے تدریجی تسکینی حاصل ہوتی ہے (۴) اثباتی حس ذات یہ بھی بذات خود خوش آئند ہے اور اس سے ایک مثالی تسکینی حاصل ہوتی ہے ماں اپنے سچ پر فخر کرتی ہے کیونکہ یہ اس کی کرتوت کا ایک ثبوت ہے (۵) ہر ایک ان دونوں اولی جذبوں سے ماں کے ایک قوی وجدان کے نظام میں تکمیل پاتا ہے ایک تو اس الفت میں جو اس کو اپنے بچے سے ہے اور دوسرا اس الفت کے نظام میں جو اس کو اپنی ذات کی جانب ہے یہ دونوں اس کی فطرت کے سب سے قوی وجدانات ہیں جو اس حد تک کہ اس کی اور بچہ کی ذات ایک ہی ہے دونوں ملے ایک جام وجدان یا آرزو بنتا ہے اسی وجہ سے جذبات شدید اور استوار ہو جاتے ہیں (۶) یہ واقعہ کہ جذبات بطور جدا گانہ تجربہ نہ کسی اتفاقی معروض کے موجود ہونے سے نہیں پیدا ہوتے بلکہ ان کی تکمیل ایک مضبوط اور استوار نظام کے اندر ہوتی ہے ان کو ایک وسیع پیش بینی بخشتا ہے وہ ایک غم جو مستقل وسعت میں بڑھتے ہیں اور اس پیچیدگی میں امید یا خوشی تو فتح اس کے ساتھ ضم ہو جاتی ہے۔

شادمانی ایک پیچیدہ جذبی حالت ہے جس کی ایک مثال وہ تھی جو ابھی مذکور ہو چکی ہے جس میں ایک یا زیادہ اولی جذبات ایک قوی وجدان کے نظام میں تکمیل پاتے اصلی جزو کا کام دیتے ہیں۔ فقط خرمی کہنا مناسب نہیں ہے بلکہ جذبہ خرمی کہنا چاہئے۔ اور اگر ناواقف اجتراع کی کوشش سے ہم یہ چاہیں کہ خرمی کو ان جذبات سے جدا کر لیں جن کے ساتھ مل کے یہ ناقابل انفکاک کل بناتی ہے تو ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ یہ خوشی (لذت) ہے لیکن خوشی منفی اعلیٰ کی ایسی خوشی جس کا مبداء منف

(پہچیدہ) ہے جو ایک یا زیادہ وجدانیات کے سرب تعال سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ معتد بہ خاصہ مجموعی ذہنی تنظیم کا ہے۔ ہر مثالاً اسکے سوا ہی غم پر غور کرنے سے بھی ایسے ہی نتائج نکلتے ہیں مثلاً اسکے سوا ہی ماں کا غم اپنے جو بچے کے تلف ہونے سے ہوتا ہے۔ جذبہ نازک (شفقت) موجود ہے اگرچہ ذہنی اصل اس کی حسی لوح ہے اس صورت میں غمناک ہے کیونکہ اس کا اقتضا ضائع ہو گیا ہے اور سوا نہایت ہی قلیل اطمینان کے اس سے کوئی حاصل نہیں ہے جو چھوٹے چھوٹے کاموں سے ہوتا ہے مثلاً قبر پر پھول ڈالنا۔ اور یہ جذبہ جسکی تکمیل ایک قوی وجدان میں ہوتی ہے استوار ہے اور غم اس کے غیر موثر اقتضا کا بار بار ہوتا رہتا ہے فخر اور ت امید کا خون ہو گیا ہے اور چند ہی اشخاص ان حالتوں میں منفی حیثیت (فروتنی) سے بچ سکتے ہیں (یعنی اپنی ذات کو عاجز بنیکار اور بیچ سمجھتے ہیں) کیونکہ ایک جزو عظیم ذات کا اس سے جھین لیا گیا ہے۔ اور ایسی کوشش کا خیال جو ہو سکتی تھی مگر نہیں ہوئی منفی حیثیت (عجز) کے غم کی شدت کو بڑھا دیتا ہے۔

پس اس صورت میں ہم خصوصیت کے ساتھ اسکو جذبہ غمناک کہہ سکتے ہیں اس جذبہ کی لوح نہایت اندوہیں ہے یہ ایک ثنائی سرب جذبہ نازک اور منفی حیثیت ذات (عاجزی) کا ہے۔ اور اس صورت میں مثل اور صورتوں کے غم میں ضمناً ایک یا زیادہ ابتدائی جذبات دخل ہیں جو ایک وجدان کے اندر حرکت کرتے ہیں۔ شاید ہر صورت میں جذبہ نازک ضرور ایک عنصر ہے کیونکہ اگر جذبہ نازک (شفقت) کو نکال ڈالیں تو محض غم آلود منفی حیثیت ذات یا عاجزی باقی رہ جاتی ہے اس جذبہ کو بھی جد اگر دیا تو پھر کچھ باقی نہیں رہتا مگر ایک غم آلود افسردگی کا حس مکیورج نہیں کہہ سکتے شاید آزدگی کہیں۔ ایسی ہی حالت جس کا

لے علمیات سے مزید سے ایہ شخص کی ذات مع اسکے ماحول تعلقات کے ۱۲ م۔

آخر میں مذکور ہوا ایسے حادثہ سے پیدا ہوتی ہے جو عشق کے وجدان کو فنا کر دے اور اسی حالت میں اسکے معروض کو مٹا دے مثلاً ایک دوست جو شدید وجدان کا معروض تھا (بہت محبوب تھا) دفعۃً کوئی ظالمانہ حرکت کر کے ثابت کر دے کہ وہ ہمساری دوستی سے دست بردار ہوا اور وہ ہرگز اس قابل نہ تھا اس تصور میں ایک ناقابل برداشت رنج کا وقوع ہوگا ایک ایسی حالت جس میں کسی اقتضا یا آرزو کا پتہ نہ ہو اسکو رنج نہیں کہہ سکتے آرزو کی کہیں تو کہیں۔ لیکن اسکا خیال کرنا دشوار ہے کہ ان حالتوں میں بھی غصہ یا خفگی یا تنفر نہ ہو اور اسکا جوابی اقتضا۔ آرزو کی اور رنج میں قابل امتیاز فرق یہ ہے کہ حالت مذکور میں شفقت کم اور غصہ زیادہ ہوتا ہے۔ مثلاً وہ باپ جبکی اولاد تلف ہوگئی ہو قسمت کو کوستا ہے اور آسمان کی شکایت کرتا ہے۔

اسی کیساتھ ہم کو چاہئے کہ رنج اور رحم کے فرق پر غور کریں رحم اپنی بے بیٹ حالت میں شفقت ہے جس میں کچھ رنگ درد کا ملا ہوا ہے جو ہمدردی سے پیدا ہوا ہے۔ یہ رنج سے فرق رکھتا ہے اگرچہ رنج بھی درحقیقت درد و اود جذبہ نازک ہے درد کی ہمدردانہ خصوصیت کا فرق ہے اور یہ کہ اس میں موجودگی الفت یا عشق کے وجدان کی نہیں ہے اور رنج میں ہے۔ لہذا رحم ایک سرسبز الزوال حالت ہے اور اسکی نظر بائیل یا مابعد تک نہیں جاتی۔ البتہ یہ ایک غم آلود رحم بھی ہے مثلاً جب کوئی شخص ایک پیارے عزیزوالے دوست کی علالت کا گمراہ ہوتا ہے اس صورت میں شفقت بھی ہے اور ہمدردانہ درد بھی ہے اور ان دونوں سے ملے کر رحم کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس میں ہمارے وجدان عشق کے معروض کے تلف ہونے کا درد بھی ہے جو اس جذبہ کو غمناک کر دیتا ہے۔ ضرور نہیں ہے کہ اس میں ہمدردی کے رنج کی شرکت ہو یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مثلاً کوئی دوست مر جائے

۱۔ لفظی ترجمہ انکو سنا ہے معاذ اللہ یہ مغربی قوموں کی عادت ہے۔ ہمارے مذہب میں تو آسمان کی شکایت جو شعر کیا کرتے ہیں وہ بھی گناہ ہے۔ ۱۲ م۔

جسکے باب میں ہم صدق دل سے یقین کرتے ہیں کہ وہ بہشت میں داخل ہوا ہے
یعنی ایسی حیات جیل زیادہ مسرت اور بہت ہے اب جو غم ہے وہ اپنے لئے
ہے درحالیکہ رحم کا درد مفقود ہے لہذا ترجمہ حقیقت ایک شریفانہ جذبہ ہے۔
قبل اسکے کہ ہم اس مضمون کو ختم کر کے سلی اور مضمون پر بحث شروع کریں
مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سعادت کی حقیقت پر نظر کریں۔ سعادت کیا ہے؟
کیا سعادت محض مسرت ہے یا مسرتوں کا مجموعہ اگر یہ نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟
اگر علمائے اخلاق اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ کو مبذول فرماتے اور اس کا
جواب پاجاتے تو بہت سی فتنہ جو پچھلی صدی میں اخلاقی مباحثہ پر صرف
ہونی ہے ممکن ہے کہ زیادہ فائدہ کے ساتھ دوسرے کسی مسلک پر رنگائی جاسکے
اصل منفعت علی الاتصال سعادت اور مسرت کو بعینہ ایک ہی سمجھتے رہے اور
سعادت اور مجموعہ مسرت کو مترادف خیال کرتے رہے ہیں انھوں نے
عموماً اس پر غور کرنے اور ثبوت دینے کا انتظار نہیں کیا۔ یہ اصول کچھ مختلف
اقسام کی کردار اور مسرت کی تقابلی عہدگی کا معیار وہ درجہ ہے جو کردار یا مسرت
میں زیادہ سے زیادہ خوشی کا حاصل ہونا ہے عظیم تعداد کو (یعنی
جس کردار یا مسرت سے زیادہ سے زیادہ خوشی زیادہ سے زیادہ تعداد
اشخاص کو حاصل ہو وہ سب سے بڑی سعادت ہے) یہ اصول اگر زیادہ
سے زیادہ تعداد میں بعید اور قریب مستقبل دونوں داخل ہیں تو آسانی سے
رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بعینہ اس مقولہ کے محل سمجھا جاتا تھا کہ جملہ کردار کا
مقصد یہ ہونا چاہئے جس سے مجموعہ مسرت میں ترقی ہو زیادہ سے زیادہ
ممکن وسعت تک۔ اور یہ مقولہ جیسے بنیاد کے اس مقولہ سے واضح تر کیا گیا کہ
پیشین (پیشین) اور شاعری اگر دونوں ایک ہی مقدار مسرت کی پیشین
یہ مفہوم نازک طبیعتوں پر گراں گزرا۔ اور انھوں نے اخلاق کی بنیاد
کے لئے تاریک اور مخفی تصورات کو ٹولنا شروع کیا۔ اور بہت بڑی

اے پیشین بچوں کا لکھیل جو تپوں سے کھیلے ہیں ۱۲ دبستر۔

حقیقت جو اہل منفعت کے مسئلہ میں شامل تھی اسکی عام مقبولیت ہونے میں تاخیر کے باعث ہوئے۔ جسے اس میں ملنے والے اور ان کے سعادت کو بعینہ مجموعہ مسرت قرار دیا اور اس حالت کو ترقی دینے کی کوشش میں مسرت کے درجے اعلیٰ اور ادنیٰ مقرر کئے اور یہ بھی تجویز کیا کہ اعلیٰ کی طلب زیادہ غیر محدود وسعت رکھتی ہے نسبت ادنیٰ کے۔ یہ کوشش درست راستے پر تھی لیکن جب تک سعادت محض مجموعہ مسرتوں کا نتیجہ جائے خواہ مسرت اعلیٰ ہو خواہ ادنیٰ اور خوشی اور رنج ہی مقصیات فعل کے تجویز کئے جائیں اہل منفعت کا مسئلہ ناقابل تسلیم رہتا ہے۔

میرے نزدیک اس بحث کی گنجائش نہیں ہے کہ کوئی شخص ناخوش ہو اگرچہ وہ لذت یاب ہو اور ایک لذت دوسری لذت کے بعد حاصل کرتا ہے ایک مدت تک لیکن اس مدت تک ناخوش ہی رہے ایک ایسے شخص کی حالت پر غور کرو جسکی تمام عمر کی انگلیں اور آرزوئیں فی الحال خاک میں مل گئی ہوں۔ اور یہ فرض کرو کہ اسکو راک کا شوق ہے مکن ہے کہ فوری صدرہ کے دور ہو جانے کے بعد محض قیص و سرور میں شریک ہو راک سے لطف اٹھائے اور دوسری لذتیں بھی حاصل ہوں لیکن وہ ناخوش رہے (اُداس) ہی رہے گا۔ بلاشبہ اسکی ناخوشی لذت یابی کو دشوار کر دے گی یا اسکی لذت یابی کو حقیر کر دے گی لیکن یہ دونوں (تجربے) حالتیں اگرچہ ایک دوسرے کے خلاف ہیں لیکن ان میں ایسی منافات نہیں ہے کہ جب

ایک ہو تو دوسرا بالکل نہ ہو۔ کوئی شخص خوش ہو لیکن درد میں مبتلا ہو نہ محض جسمانی درد ہو بلکہ درد کا صحیح مفہوم یعنی پردرد جس۔ خیال کرو اس شخص کی حالت جس کی طبیعت نازک ہے اس نے کسی گزشتہ زمانے میں ایک کمزوری کے لمحہ میں کوئی حرکت ناشائستہ کی ہے لیکن اسکے بعد اپنی کوششوں سے منافات کی تلخی کا حقدہ کر دی ہے اور اپنے تعلقات کو دوسرے مخصوص ہوا بالکل قابل اطمینان حالت پر قائم کر لیا ہے اور بالکل خوش و خرم ہو گیا

اگر اُسکا ذہن کچھلی ناشائستہ حرکت کی جانب جاتا ہے تو اُس کو ایک تکلیف دہ
حس ہوتا ہے اگرچہ وہ بلا توقف خوش و خرم رہے۔ یا ایک اور شخص کی
حالت کا خیال کرو۔ یہ صورت اُس سے بھی کھاف تر ہے کہ ہر شخص کو
اعلیٰ درجہ کی خرمی ہوتی ہے کسی بیمار یا مصیبت زدہ کی تکلیف کے برطرف
کرنے کی جستجو میں۔ ایسے شخص کو ہمدردی کے درد کا حس ہوگا لیکن جب تک
وہ یہ سمجھتا ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ بھلائی کر رہا ہے وہ خوش و خرم
ہے اور اُن لمحوں میں بھی اسکی خرمی زائل نہوگی جبکہ اُسکو رحم سے بھرا ہوا
جذبہ ہو۔ بلکہ ہم یقین کر سکتے ہیں کہ اس ہمدردی کے درد سے اس کی
خرمی اور زیادہ ہوگی گو کہ اُسکو اس درد کا حس ہو۔ فرض کرو کہ ایک رحم دل
ہمدرد شخص جو دوسروں کے ساتھ بھلائی کر کے خوش ہوتا ہے اُسکا کوئی
دوست اپنے تمام مصائب اُسکے آگے اسکی اطمینانی حالت میں پیش کر دیتا
ہے اُسکو ہمدردی کا درد ہوگا لیکن اسکی خرمی اُس حالت میں بڑھ جائے گی۔
کیونکہ اُسکو معلوم ہوگا کہ اُسکا دوست اس پر اعتماد کر کے اُسکو اپنا راز دار
بناتا ہے اور اُس کو اس راز کی سپردگی سے راحت ہوتی ہے۔ کیا یہ
واقعات یہ نہیں ثابت کرتے کہ خرمی محض مجموعہ مسرتوں کا نہیں ہے؟
تو بھریہ کیا ہے؟ میں خیال کرتا ہوں کہ اسکی ایک غیر مستقیم تعریف
ہو سکتی ہے اس قول سے کہ خرمی کو خوشی سے وہی نسبت آئے جو کہ
مسرت کو شادمانی سے ہے۔ خوشی ایک صفت شعور کی ہے جسکا قیام
صرف ایک لمحہ کیلئے ہوتا ہے یا کہ زیادہ سے زیادہ وہ سریع الزوال
ہے اور یہ پیدا ہوتی ہے کسی ذہنی طریق سے جس میں اسکی ذات کا ایک
جزو قبیل شامل ہے۔ شادمانی پیدا ہوتی ہے وجدان یا مرتب نظام
کے تالیفی عمل سے جس میں اُس شخص کی خصوصیت یا ذات کا جزو اعظم شامل
ہے۔ کم سے کم یہ ہے کہ یہ بالقوہ استوار خی یا سلسل رکھتا ہے اور اسکی
اندرونی مجموع (صدات) بہت گہری ہے اسکا تجر خوشی سے زیادہ ہے۔
یہ حقیقت ایک شخص کی ذات کا جزو ہے ایسا کہ کوئی شخص اپنی ذات

جد اکر کے فلسفیانہ استحقاق کے ساتھ اسپر غور نہیں کر سکتا ہے۔ جس طرح میں اپنی مسرت پر غور کر سکتا ہوں۔ خرمی ایک شخص واحد کے مجموعہ وجدان کے کامل منظم عمل سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی شخصیت جس کا ایک وجدان علی الاطلاق تعامل میں دوسرے کی تائید کرتا ہے اس متصل تعامل کا مقصد واحد ہونا ہے۔ لہذا شخصیت جیسی کامل اور جملہ صفات کمال سے متصف اور تجرید میں منفرد ہوگی اتنی قدر اس کی صلاحیت پائدار اور استوار خرمی (سعادت) کی زیادہ ہوگی اگرچہ کوئی اندرونی لہر جملہ اقسام آلام کی جاری ہو جسکی شخصیت بشخص اور معین نہیں ہوتی۔

بچے یا ناکامل بالغ انسان میں جسکی شخصیت بشخص اور معین نہیں ہوتی ہے کہ فوری خوشی یا رنج تمام شعور پر حاوی ہو سکتا ہے اور جذبہ کی ایک موج جاری ہو جاتی ہے درحالیکہ پختہ اور کامل شخصیت میں ایسی خوشی یا رنج بہتہ دریا کی سطح میں ایک جھکولے کی طرح معلوم ہوتی ہے جبکہ اصلی دھارا ایک سمت خاص میں روانی رکھتا ہے۔

اگر یہ بیان خرمی (سعادت) کا درست ہے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سعادت کی ترقی محض خوشی کی ترقی نہیں ہے بلکہ اعلیٰ درجہ شخصیت کی تکمیل مزید ہے۔ وہ شخصیتیں جو محض خوشی کی صلاحیت نہیں رکھتیں جانوروں کی طرح بلکہ سعادت کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اگر یہ نتیجہ سائنس ہے تو معاشرتی حکمت کیلئے سعادت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ مسئلہ ایسے علمائے اخلاق جیسے ٹی ایچ گرین کی بہت دوزیک حمایت کرتا ہے تاکہ وہ اپنے مقبول مسئلہ کو روشن خیال ناغیت کے ساتھ توفیق دیں۔ کیونکہ ایک فریق اسپر مصر ہے کہ اصلی مقصد اخلاقی کوشش کا یہ ہے کہ شخصیت کی تکمیل ہو اور دوسرا فریق مزید شادمانی کو علت غائی قرار دیتا ہے اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ دونوں کا مقصد بعینہ یکساں ہے۔

باب سوم میں بیان کیا گیا تھا کہ تعریف (حد) جذبہ کی جو وہاں اختیار کی گئی تھی وہ اسکی متلازم تھی کہ حیرت اور خوشی کو اصلی ابتداء کی جذبات کی فہرست سے خارج کر دیا جائے۔ کیونکہ حیرت ایک انفعالی

حالت ہے جسکے مفہوم میں کوئی جبلت جو اس سے مطابقت رکھتی ہو داخل نہیں ہے اور اسکے ساتھ کوئی مخصوص ظہنی رجحان بھی نہیں ہے۔ یہ محض عمومی تحریک کی ایک شرط ہے جو کسی شدید ذہنی ارتسام پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ یا شاید یہ کہنا زیادہ صحیح ہو کہ ایک ارتسام سے پیدا ہوتی ہے ایسا ارتسام جو توقع کے خلاف ہو اور جسکے ساتھ ہم اپنی ذات کی فوری درستی نہیں کر سکتے۔ جس سے ایک ساتھ ہی کوئی جذبی حالت اور ظہنی مطابقت کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ مضطربانہ تحریک کی فوری حالت ہے جو ارتسام کے وصول ہونے اور اسکے مناسب حیثیت کے قبول کرنے کے مابین واقع ہوتی ہے یہ ایک لمحہ کش مکش اور اضطراب کا ہے مابین حیثیت عادی کے جسکا نقیبین تجربات سابقہ سے ہوا ہے اور جدید حیثیت کے جو غیر معمولی حوادث سے پیدا ہوتی ہے۔

ضمیمہ باب پنجم

طبع سابق میں پشیمانی پر بحث کر چکی کوشش نہیں کی گئی تھی اب اس نوٹ سے اسکی تلافی کی جاتی ہے۔

پشیمانی ایک جذبہ ہے جو اہل اخلاق کے نزدیک اُس مستی کے شدید اثرات سے ہے جسکو کائنات (ایمان) کہتے ہیں۔ یہ ایک لطف جذبی حالت ہے جس میں کما حقہ کامل وجدان خود داری کا عموماً عطفی وجدان کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہ وجدان کسی گذشتہ فعل کی یاد سے پیدا ہوتا ہے جس کا ہم کو سخت افسوس ہو۔ ہر افسوس میں رنج (درد) شامل ہے اسوجہ سے کہ اقتضا یا آرزو جو اسکی اصل ہے اور یہ اقتضا کسی ایک کا چند جملتوں سے ہو سکتا ہے اُس کا گزشتہ کی جانب ہے نہ کہ آئندہ کی جانب اور اسلئے یہ دیکھا جاتا ہے کہ وہ ضرورتاً اور دواماً ضائع ہے۔ مگر اور صورتوں سے افسوس کی یہ فرق ہے کہ اس صورت میں افسوس کا باعث خود اپنی کردار ہوتی ہے۔

لہذا جو غصہ آرزو کے تلف ہونے سے آتا ہے وہ اپنی ہی ذات پر ہوتا ہے اور اسکی تشفی لغتِ ملامت سے نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب اپنے ہی اوپر ہوتا ہے تو وہ تمام اس پیچیدہ حالت کی رنج و ہی اور بڑھجاتی ہے۔ بلکہ آپنی ذات کو آزار پہنچانے دینا (یعنی خود اپنی ذات کو تعزیر دینے سے) اگرچہ فی الجملہ ضائع شدہ آرزو کی تسکین ہوتی ہے مگر خود داری کو جو زخم لگا ہے اسکا اندمال نہیں ہوتا کیونکہ مثالیہ ذات کے تحقق میں ناکامیابی کا علم ناقابلِ انکار ہے۔ اس جزو موثر کے واسطے سے پیشانی شرم سے مربوط ہے اور عمدہ بصر پیشانی کی یہ ہوتی ہے کہ یہ ایک شرمناک اور غضبناک اور دافنسوس ہے۔

۱۔ مثالیہ ذات کے تحقق سے یہ لوہے کی جو قدر و منزلت ہماری خود ہمارے نزدیک تھی اسکو نقصان پہنچا اب ہم خود اپنی نظر سے گر گئے اور ہم اپنی نظر میں ایسے حقیر ہو گئے ہیں کہ اب اسکی تلافی خود ہمارے امکان میں نہیں ہے۔ ہم ایسے موقع پر دل ہی دل میں کہتے ہیں: "دافنسوس! ہم سے کیا بھر حرکت ہو گئی! ایسا نام پیشانی ہے خدا ہمارا گناہ بخشے مگر ہم خود نہیں مٹ سکتے" ۱۲ مترجم۔

اٹھواں

وجدِ انیات کا تئید سجدی کمال

ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ وجدان ایک مرتب نظام جذبی میلانات کا ہے جو کسی شے کے تصور (مثالیہ) کے گرد مرکوز ہوتا ہے۔ ایک ذہن میں جو معترض نہیں ہوتا ہو ترتیب وجدانیاں کا تعین اتنا دشوار نہیں ہوتا ہے۔ یعنی وجدان کا نو ذہن کی تعمیر میں ارنی ساخت کا پیشا ہوا نہیں ہے۔ یہ امر بالکل صحیح ہے گو کہ مادری وجدان تقریباً پیدا نشی ہوتا ہے مگر ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ کوئی مادہ کی ماں میں یہ وجدان عموماً واقع ہوتا ہے کہ اس کا بلکہ عموماً فی الواقع معروض وجدان کے گرد اولاد کے پیدا ہونے سے پیشتر اس کے نو کا آغاز ہوتا ہے۔

وجدانیاں کا نو انتظام اور جماعتوں کی خصلت اور چال چلن میں عظیم اہمیت رکھتا ہے یہ تنظیم انفعالی اور طبعی حیات کی ہے۔ اگر وجدانیاں نہ ہوتیں تو ہماری جذبی حیات بالکل نامربوط ہوتی۔ جس میں کوئی ترتیب استواری یا قیام کسی قسم کا نہ ہوتا اور تمام معاشرتی تعلقات اور کردار از بسکہ جذبات اور ان کے دوائی پر موقوف ہوتے لہذا بالکل غیر مربوط ہوتے اور ناقابل

۱۔ ایک حال کے مضمون تنقید کتاب مسٹر ریٹل من پینشن (۱۷ جلد ۱۶ صفحہ ۵۰۲) مسٹر شینڈ نے اشارہ کیا ہے کہ عشق کے وجدان کا نظم پیدا نشی ہے۔ میں اس اشارہ کے تسلیم کرنے کے کافی وجہ نہیں دیکھتا اور محکومین ہیں کہ اس قسم کے اسلمات مشکلات کے حل کرنے سے دائرہ آواریاں پیدا کرے۔ گذشتہ ابواب میں میں نے اشارہ کیا ہے کہ بعض جہلیتیں ممکن ہے کہ قوی پیدا نشی ربط رکھتی ہوں۔ مثلاً جہلیت کی جہلیت اس طرح خصوصیت کے ساتھ مادری جہلیت سے مربوط ہے۔ اور مرد کی جہلیت کیساتھ لیکن یہاں بھی محکومین کی کائنات معلوم ہوتی ہے۔ ۳

پیشین گوئی اور نا استوار ہوتے۔ صرف وجدانیات میں جذبی میلانات کی نظامی ترتیب کی وجہ سے فوری مقتضیات جذبات پر ہم کو ارادنا قابو رکھنا ممکن ہے۔

ثانیاً یہ کہ قدرو قیمت پر حکم لگانے کی اصل ہمارے وجدانیات میں ہے۔ اور خلقی اصول کا بھی یہی سرچشمہ ہے کیونکہ خلقی مقدار پر حکم لگانے سے وہ صورت پذیر ہوئے ہیں۔

جذبات کی بحث میں ہم نے انکاسمیت اور تقسیم موافق ان کی ماہیت کے کی ہے اس خثیت سے کہ وہ شعور کی انفعالی حالتیں ہیں اور کردار کے رجحانات ہیں۔ وجدانیات کے تقسیم اور تقسیم کی کوشش بھی جذبی میلانات کی ماہیت کے موافق ہونا چاہئے۔ وہ جذبات جو وجدانیات کی ترکیب میں داخل ہیں۔ لیکن ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ وہی جذبی میلان بالکل مختلف وجدانیات کی ترکیب میں داخل ہیں لہذا ان کے تقسیم اور تقسیم میں ہم شعوری ہی دور اس اصول کے راستہ پر چل سکتے ہیں۔ لہذا وجدانیات کے جذبی اسما سے عام ہیں۔ اسما میں عشق سے متاثر بقیں ایسے وجدانیات پر انکا اطلاق ہے جو معروضات کی جانب کسی شخص کی کشش کے باعث ہوتے ہیں عموماً واسطے سے نازک جذبہ (شفقت) کے تحفظ کے اقتضا کے ساتھ جو کہ ان وجدانیات کا جزو اعظم ہے۔ اور نفرت ناپسندی اور کراہت یہ نام ان وجدانیات کے ہیں جن کے معروضات سے احتراز کیا جاتا ہے یعنی جو چیزیں قابل نفرت کمزور یا ناپسند ہیں ان سے بچنا چاہئے۔ رد وجدان میں جنی خثیت یا رجحان کراہت ہے خوف یا تنفر کی واسطے سے اپنی ترکیب میں یہ چیز یعنی خوف یا تنفر حاوی ہے۔ یہ دو نام الفت اور نفرت اور ان سے متعین ترین دنیا میں گو کہ دوسرے طور سے یہ مترادف الفاظ ہیں۔ الفت اور نفرت بہت عام ہیں۔ ہر ایک ان میں سے وجدانیات کے ایک بڑے طبقہ کیلئے قائم ہے۔ ان وجدانیات کی ترکیب مثلاً ہے اگرچہ باہد گرو فرقی رکھتے ہیں۔ مشترک خاصہ ان میں سے ایک طبقہ کا یہ اساس رجحان ہے کہ معروض تلاش کیا جائے اور اس کی موجودگی سے خوش ہوں مگر دوسرے طبقہ کا

رجحان یہ ہے کہ معروض سے احتراز کیا جائے اور اس کی موجودگی آزاد ہو

۹۰۔ ایک تیسری قسم وجدانیات کی بہکوسلم کرنا ہوگی۔ یہ گذشتہ وجدانیات سے خاص اختلاف رکھتی ہے۔ مبداء اسکا ذاتی خیال (یعنی اپنی ذات کو عزیز رکھنا) اسکا بہترین نام عزت یا توقیر ہے۔ توقیر اور عشق میں یہ فرق ہے کہ جذبہ نازک کا خاص مقام عشق میں ہے۔ لیکن توقیر میں اسکی کمی ہے اور اگر ہے بھی تو بہت ہی پست مقام پر ہے۔ اجزاء خاص توقیر کے مثبت اور منفی حصہ ذات کے میلان ہیں۔ اور توقیر کا عشق سے صاف صاف امتیاز یہ ہے کہ شرم عشق کا سب سے قوی جذبہ ہے۔

یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کہ اگر توقیر گذشتہ بیان سے ایک وجدان ہے کہ اسکے اصلی اجزاء خود خیالی کے جذبات ہیں تو یہ کہنا ہمارا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کہ ہم دوسروں کی توقیر کرتے ہیں۔ میرے نزدیک جواب یہ ہے کہ ہم انھیں کی توقیر کرتے ہیں جو اپنی توقیر کرتے ہیں یعنی ہمارا دوسروں کی توقیر کرنا بہرہ دانہ انعکاس توقیر ذات کا ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص خود دار نہ ہو تو ہم اسکی توقیر نہیں کرتے گو کہ ہم اس کے بعض صفات کی قدر کریں یا اس کو پسند کرتے ہوں یا اس سے کسی درجہ کا عشق بھی رکھتے ہوں۔ یہ معروف واقعہ ہے کہ ہم پسند کر سکتے ہیں اگرچہ توقیر نہ کریں یا توقیر کر سکتے ہیں اگرچہ پسند نہ کرتے ہوں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ دونوں وجدان عشق اور توقیر دراصل جدا جدا ہیں۔

اگلے علمائے اخلاق اکثر (حب ذات) کہا کرتے تھے اور انھوں نے عموماً دو مختلف وجدانوں میں خلط و خبط کیا تھا۔ حب ذات اور توقیر ذات حب ذات خوش فہمی سے ایک نادر الوجود وجدان ہے۔ یہ خود خیالی کا وجدان بالکل ہی خود غرض شخص کا ہوتا ہے یعنی ایسا کم ظرف شخص جو خود پسند یا امانیت پسند ہے۔ ایسا انسان صرف اپنی ہی ذات پر شفقت رکھتا ہے۔ وہ اپنے ہی اوپر رحم کرتا ہے۔ مگر یہ ہے کہ اسکو مثبت حصہ ذات نہواور شرم کی

نہ کہا جائیگا کہ میں (معنف) نے فقط حب ذات کے مفہوم کو محدود کر کے قدیم استعمال جو مسلہ عبور ہے

قابلیت ہی نہ رکھتا ہو۔
علاوہ ان تین خاص صنفوں عشقِ نفرت تو قیہِ جنکو کامل یا پورا نہ ہوئے
وہ ان کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو چاہیے کہ اور وجدانوں کے وجود کی
معرفت بھی حاصل کریں جتنی تکمیل کے مدارج مختلف ہیں ان میں بعض بالکل
ابتدائی حالت سے لیکے اعلیٰ کی سطح تک پہنچنے میں یہ پوری تکمیل کے مدارج میں
اگرچہ بعض ان میں سے اعلیٰ درجہ کی تکمیل کبھی نہیں حاصل کرتے۔ ان کا نام
ہم نے موافق ان خاص جذبی میلانات کے رکھا ہے جو ان کی ترکیب میں
داخل ہیں۔

وجدانات کی تقسیم ان کے معروضات کی ماہیت کے اعتبار سے بھی ہو سکتی
ہے۔ اس طرح ان کے تین بڑے طبقے ہو جاتے ہیں یعنی خاص عینی عام اور
مجرد وجدان۔ مثلاً کسی خاص شخص سے محبت کرنا عموماً بچوں سے محبت
رکھنا عدالت یا ان کی کو دوست رکھنا۔ ان کی تکمیل اشخاص میں اس ترتیب
سے ہوتی ہے خاص عینی وجدان بلاشبہ سب سے پہلے ہوتے ہیں اور
ان کا کتاب آسان ہے تعداد وجدانات کی جنکو ایک شخص کتاب کر سکتا ہے
اون کے معروضات کے شمار کے لحاظ سے بہت زیادہ ہو سکتی ہے۔ لیکن
تقریباً ہر شخص کے وجدان قلیل تعداد رکھتے ہیں۔ شاید صرف ایک ہی
ایسا ہوتا ہے جو سب پر فوق لیجا آتا ہے۔ قوت کے اعتبار سے اور اس کی
کردار کے تناسب کے لحاظ سے وہ کردار جو وجدانات سے پیدا ہوتی
ہے۔

بنفیعہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اور اکثر اہل خلیقات کا مقبلہ ہے اسکو منسوخ کر دیا میں اس اعتراض کو
پہلے ہی سے سمجھے ہوئے ہوں اور دفعِ دخل کیلئے یہ سوال کروں گا کہ علمائے نغیات کیوں اس مجبوری کو
محسوس کرتے ہیں جو ان کے علم کی تکمیل کی مانع ہو بل علمی زمانہ کے تسبیہ پر خاص توجہ کیوں مبذول کیجئے جسکے اور علوم کے
ماہرین اپنے علم کے تسبیہ کی تکمیل میں آزاد ہیں۔ انکو صرف صحت کا خیال ہے اور صداقت اور عدم مشابہت کا اعتبار کرتے ہیں؟
اہل کیمیا قدیم عناصر آتش و باد و آب خاک کو عناصر کی تقسیم میں کچھ مجبور نہیں ہیں بل طبیعت گرمی اور کبریا کو تیناں چہرہ تینوں رنگوں پر
اگر ارادے ہیں ۱۲

ہر وجدان ناسخ حیات رکھتا ہے جیسے ہر زندہ نظام تاریخ حیات رکھتا ہے۔ اسکی تعمیر و تدریج ہوتی ہے۔ پیچیدگی اور استواری بڑھتی رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ غیر محدود و منحصر کرتا رہے یا ایسا زمانہ آجائے کہ زوال ہونے لگے اور جلد یا دیر میں زوال پذیر ہو جائے یا اٹکلا۔

جب کوئی جذبہ نہایت زور کے ساتھ یا بار بار کسی خاص موضوع سے متاثر ہو تو ایک وجدان کی بنیاد بڑھ جاتی ہے۔ فرض کرو کہ کوئی سچے انصاف والا ایسے لوگوں کی صحبت میں ہو جن کو دفعۃً شدید اشتغال ہو جاتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک سخت مزاج باپ جس کو بچے کی زیادہ پروا نہیں ہے اور نہ اس کے حال پر توجہ رکھتا ہے لیکن دشمنی گھر کی جھڑکی دیتا رہتا ہے اور شاید مار بیٹھتا ہے اس سختی کو بچے کے اولاد سچے خائف ہو گا لیکن بار بار ایسے ہی واقعات کے ظہور سے بچے میں خوف کی عادت ہو جائیگی اور باپ کی موجودگی میں خواہ وہ نرمی ہی سے کیوں نہ پیش آئے وہ سہما ہوا رہیگا۔ یعنی محض باپ کا موجود ہونا بچے کے خوف کے میدان کو سخت الشعوری تحریک دیتا رہے گا اور ذرا سے تغیر سے خوف کو تڑپتی ہوگی حتیٰ کہ ڈرنا باطن میں اور ظاہر میں بھی اسکی خصلت ہو جائے گی۔ اس سے بچہ یہ نوبت پہنچے گی کہ محض باپ کے تصور سے ویسا ہی خوف طاری ہو گا جیسا کہ موجودگی سے ہوتا ہے۔ یہ تصور اس کے جذبے کے ساتھ لزوم پیدا کرے گا۔ یا صحیح علمی محاورہ سے نفسی طبعی میدان جس کا براہِ انجمن ہونا اس تصور کے شعور کو شامل ہے لزوم پیدا کرے گا اور مربوط ہو جائے گا نفسی طبعی میدان سے جس کی تحریک جسمانی اور ذہنی آثار خوف کے پیدا کرے گی ایسے لزوم میں ایک وجدان کی بنا شامل ہے جس کو ہم خوف ہی کا وجدان کہہ سکتے ہیں۔

اسی کے مثل ہے فعل واحد یعنی وہ مہربانی جو الف ب کے حق میں کرے ممکن ہے کہ ب میں شکر گزاری کے جذبہ کو تحریک دے اور اگر الف بار بار مہربانی کرتا رہے اور ب پر احسان کیا کرے تو ب کو شکر گزاری کی عادت ہو جائے گی اور ایک استوار جذبی حیثیت ب کی

الف کے حق میں پیدا ہوگی یعنی وجدان شکر گزاری کا باب میں - یا بہ صورت ایک ہی فعل جس سے شدید خوف یا شکر گزاری پیدا ہو ممکن ہے کہ لزوم کو کم و بیش استوار کر دے اور اسی مناسبت سے خوف یا شکر گزاری کا ظہور ب میں بحق الف کم و بیش استقلال پیدا کرے -

یہی امر تقریباً سب میں یا کلیتہً اس طبقہ کے جملہ جذبات کے لئے صادق ہے جس طبقہ میں جذبہ کے معروض کے لئے وجدان نہ مقدم ہے نہ پیدا ہو چکا ہے - مثلاً قدر شناسی غضب یا تنفر یا رحم - ہم کو چاہئے کہ سادگی کی جانب میں محدود صورتوں کو پہچانیں - ان وجدانات کو جو کسی معروض کے تصور کے ساتھ ایک منفرد جذبی میلان کے لزوم سے پیدا ہوتے ہیں - لیکن ایسا واقعہ کمتر ہوتا ہے کہ ایک مدت دراز تک وجدان ابتدائی حالت پر قائم رہے - ایسا وجدان یا تو بہ سبب فقدان محرک کے فنا ہو جائے گا - اور اگر تعلقات مع معروض کے باقی رہیں تو اس کی تکمیل ہو جائے گی اور اس کا نظام زیادہ پیچیدہ ہو جائے گا - جیسے بسیط وجدان خوف کا جو اس صورت سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم نے سابقاً بیان کیا ہے اس میں رجحان تکمیل کا پیدا ہوگا اور نہایت آمادگی سے اور جذبی میلانات کے ساتھ مرکب ہو کے نفرت بن جائے گا - غضب (غصہ) اکثر سخت نزاج باپ کی سخت تنذیر دہی یا ممانعت سے پیدا ہوگا شاید ممکن ہے کہ انتقام اور کراہت اور شرم (غیرت) بھی - اور ہر ایسے موقع پر جبکہ باپ ان جذبات کا معروض ہو تو یہ جذبات اس کی ذات کی موجودگی سے یا محض تصور سے پیدا ہوں گے - یہ جملہ جذبات بار بار کی تحریک سے جو ایک ہی معروض سے واقع ہوتی ہے اس معروض کے ساتھ لزوم پیدا کریں گے اور یہ لزوم ترقی کرتا رہے گا یہاں تک کہ محض اس معروض کا تصور اپنی تختی پر لکھی کے لئے کافی ہو گا یا سب کے سب باری باری سے کامل فعالیت کے ساتھ برائیت ہوتے رہیں گے - اس طرح ابتدائی وجدان جس کا جزو منفرد خوف تھا مکمل ہو کے قابضہ نفرت بن جائے گا -

اب ہم ماں باپ کی محبت کو ایک کامل قوی اور اعلیٰ درجہ کی پیچیدہ صنف وجدان کی فرض کرتے ہیں اور اسی بروزی تکمیل پر غور کرتے ہیں۔ بچہ اپنی بے بسی نزاکت اور مصائب کی وجہ سے جلد تریا دہر میں ماں باپ کے جذبہ نازک (شفقت) کو تحریک دیتا ہے۔ اگر ان میں کچھ بھی صلاحیت اس جذبہ کی ہو۔ اور باپ یا ماں سے بہ سبب کابلی کے یا کسی بری روایت کے اثر سے تحفظ کے اقتضا کی مزاحمت ہوتی ہے اسکو سلسلہ وار شفقت کے کام کرنے سے تشفی ہوتی ہے۔ جب یہ جذبہ اور اسکا اقتضا ایک معروض (بچہ) کے لئے بالفعل عمل کرنے لگتے ہیں تو وہ ایک ہی انداز سے بسہولت متاثر ہو جاتے ہیں۔ بچہ ماں باپ کے لئے ایک دلکش معروض بن جاتا ہے اور توجہ کو اپنی طرف بزور کھینچ لیتا ہے۔ ماں باپ بچہ کی حالت کے گمراہ رہتے ہیں اس دلی نظارہ سے ہمدردی کو تحریک ہوتی ہے یہاں تک محض تصور معروض کے دواما کسی درجہ تک اس جذبہ سے لزوم پیدا کرتے ہیں خواہ جذبہ خفیف ہی کیوں ہو۔ اور اسی کی مناسبت سے ماں باپ میں حس اور جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح جلد نازک اور دلکش جذبات بار بار اسی ایک معروض سے برانگیختہ ہوتے ہیں یا تو منفرد ایسا بہ ترکیب۔ رحم۔ تعجب۔ قدر شناسی۔ شکر گزاری انگیزش کے اور اس کے ساتھ ہمدردی کا اہم اور لذت بخشی۔ اور لوگ اگر بچے سے بے پروائی کریں یا اسکو ضرر پہنچائیں تو فوراً ماں باپ کو غصہ آتا ہے۔ یہ حالت اس حد تک باقی رہتی ہے جب تک وجدان باقاعدہ تکمیل پا رہتا ہے جبکہ بچہ تنہا سا ہو۔ پھر رفتہ رفتہ اسی معمولی تکمیل کے اثر میں وہ وقت آ جاتا ہے جب بچہ ماں باپ کے وجدان کا جواب دینا (مکافات) کرنا سیکھ لیتا ہے اور اس کی الفت یا شکر گزاری کے اظہار سے ماں باپ کے جذبات کی بخوبی تسخیر ہوتی ہے۔ اور بچے کے اس کردار سے بہ نسبت سابق کے زیادہ قوی اور گہرا اثر ماں باپ پر پڑتا ہے اس سے وہ تعلق قائم ہوتا ہے جس پر عنقریب محبت کی بجائے مکی بیٹھے فعلی ہمدردی۔

صرف یہی انتہا نہیں ہے بلکہ ماں باپ بچے کو بعینہ اپنی ذات بنا لینے کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں ایک خاص یگانگی کے طریق سے کیونکہ ماں باپ کو معلوم ہے کہ دنیا اس کے (بچے کے) عجیب و صواب کو ایک اعتبار سے ہمارا عجیب و صواب سمجھتی ہے پس اس کی خود خیالی کا وجدان عزت یا فخر بچے تک پہنچتا ہے۔ بچے میں جو صفت قابل قدر ہوتی ہے وہ ماں باپ کے نسبت جس ذات کو تشفی دیتی ہے اور جو نقص بچے میں ہوتا ہے اس سے اُن کو جھینسا پڑتا ہے اور منفی حیثیت ذات (عجز) کو تحریک ہوتی ہے وہ خود خفیف ہوتے ہیں بچے کی شرم ناکامی بے عزتی ان کی شرم ناکامی بے عزتی ہے اور بچے کی نظریاتی ان کی نظریاتی ہے۔ یہ دو وجدانوں کا امتزاج ہے خیال غیر اور خیال ذات کا ماں باپ کا یہ وجدان ہماری ماہیت پر بے نظیر تصرف رکھتا ہے اور ایک ایسا وجدان ہماری ذات میں پیدا کرتا ہے جو کہ مصدر پہلری عظیم مسرتوں اور رجوں کا ہے۔ اور نہ صرف مختلف جذبات جیسے جذبہ نازک (مستحقت) اور نسبت جس ذات کی تحریک اس کی پیچیدہ ترکیب میں ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر جذبہ جو کسی پیچیدہ وجدان کے نظام کے اندر متحرک ہو اسکو افرشتہ اور اس کے اقتضا کو سنبھالنے والی اس نظام میں اسی کی رکنیت سے حاصل ہوتی ہے۔ زیادتی توانائی کی اسی قدر ہوگی جس قدر زیادہ تعداد سے میلانات اس میں شامل ہوں گے۔ اس سب کے ساتھ ابھی تک ایک اور عامل کے اضافہ کی ضرورت ہے۔ ہر کوشش اور ہر ابتداء جو بچے کے حق میں کیا جاتا ہے اور جو اہم اس کی وجہ سے برداشت کرتا پڑتا ہے اس وجدان کی قوت میں اضافہ کرتا ہے۔ کیونکہ ہر ایسے واقعہ کے ساتھ ہم کو یہ حس ہوتا ہے کہ ہم اپنی ذات سے سمجھ اس وجدان کے معروض میں ملا دیتے ہیں۔ اور یہ جس ہماری کوششوں اور ابتداءوں کے مجموعہ کا اس کو مزید قدر و قیمت

لے اسی سبب سے اس صنف کے وجدان جو خود خیالی کے وجدان کے امتزاج سے ہی محبت کے وجدان کے ساتھ جو سوا اپنی ذات کے اور کسی کے ساتھ ہو پیدا ہوتے ہیں (جن میں سے حسب الاول سب سے زیادہ خود شامل ہے اپنے غلبہ یا بے انتہا قوی محرک پیدا کر کے قوت اسی سے حاصل کرتے ہیں)۔

بخشایا ہے۔ ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ اس بیوہ وار میں جس میں ہم نے اپنا راس المال
فقوڑا فقوڑا کر کے نکا دیا ہے اگر گھٹا ہو تو ہماری کوششوں کا مجموعہ تلف ہو جائے گا۔
اسی طریقے سے بچہ بھی ہماری ذات کا ایک جز ہو جاتا ہے اسی طرح کوئی
بہن یا علمی کام میں جس کی تہذیب و تدوین میں ہماری بہترین قوتیں صرف
ہو گئی ہیں اگر مقبول ہو تو وہ ہماری کمال مسرت کا باعث ہوتا ہے۔ اور
اگر مقبول نہ ہو تو کمال رنج پہنچتا ہے۔ بالکل ویسا ہی جیسے ہماری ذات کی پیدائش
یا ناپیدائی سے۔

اگرچہ ماں باپ کا وجدان اپنی سب سے کامل صورت میں محض خیال
غیر (غیر کا خیال) اور خود خیالی کے وجدان کی آمیزش سے پیدا ہوتا ہے یہ مجموعاً
یا تو اس صنف کا ہوگا یا اُس صنف کا۔ اس بچے کی ماں کو جو بچہ کوئی ذہنی یا بدنی
فقور رکھتا ہو یہ موقع کمتر ملے گا کہ وہ اپنی خودداری یا فخر کو بچے تک پہنچائے۔
بچہ اُس کو مثبت حس ذات (فخر) نہیں عطا کر سکتا لیکن جس حد تک بچہ اسکی
ذات کا ایک جز ہے وہ اس کی شرم یا آزار کا باعث ہوگا۔ تاہم مادری جبلت
اکثر اُن اثرات پر غالب آجاتی ہے جو نفرت کے باعث ہوگی نہ محبت کے۔
بچے کی شدید ضرورتیں نہایت شدت اور تکرار کے ساتھ اُس کے جذبہ نازک
شفقت کو ابھار دیں گی اور وہ بچے کی پرورش ایسے وجدان کے ساتھ کرے گی
جو تقریباً خالص جذبہ نازک شفقت ہے۔

دوسری جانب الکتر باپوں کا وجدان اپنے بچوں کے لئے بہت ہی
کم نازک ہوتا ہے یا بالکل نہیں ہوتا۔ اس کو عشق نہیں کہہ سکتے بلکہ صرف
خود خیالی کے وجدان کی توسیع بچے کی ذات تک ہوتی ہے۔ وہ شکر گزار ہوتا
ہے۔ (یعنی اُس کی مثبت حس ذات کو تشفی حاصل ہوتی ہے) جبکہ بچے
قابل قدر شناسی ہوتے ہیں یا جب اُن کو کسی قسم کی کامیابی ہوتی ہے اُس
کو شرم آتی ہے جب وہ بے ادب ہوں یا اُن کا لباس درست نہ ہو نہیں ہوتا
یا بے وقوف ثابت ہوں۔ باپ اس کی کوشش کرتا ہے کہ اولاد کو دنیا میں
کوئی اچھا مرتبہ ملے۔ باپ کو ان کی برتری کا حوصلہ ہوتا ہے ٹھیک اسی طرح

جس طرح اسکو اپنی ترقی کا حوصلہ ہوتا ہے یا اس کے لئے محنت کرتا ہے۔ یہ سب کچھ ہوتا ہے لیکن اسکو جذبہ نازک کا شائبہ بھی اُسے حق میں نہیں ہوتا۔ الفت کا وجدان برابر والے کیلئے عموماً قدر شناسی یا شکر گزاری (افتاء) یا رحم سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ محض جذبہ نازک سے اور خصوصیت کے ساتھ اسکی تکمیل فعلی ہمدردی سے ہوتی ہے فعلی ہمدردی سے میری مراد وہ ہمدردی ہے جو اپنے مفہوم میں پوری اور عام ہو۔ ہم کو چاہئے کہ اسکو بسیط ابتدائی یا افتعالی ہمدردی سے تیز کریں جسکی بحث باب چارم میں ہو چکی ہے۔ فعلی ہمدردی ماں باپ کے وجدان کی پیدائش میں فی الجملہ شرکت رکھتی ہے لیکن برابر والوں کی الفت کے وجدان کی تکمیل میں ابتدائی اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ درحالیکہ پہلی صورت ممکن ہے کہ بالکل یکطرفہ ہو لیکن دوسری ممکن نہیں کہ صورت پذیر ہو یا استواری پیدا کرے بغیر کسی درجہ کی مکافات اور بغیر ہمدردی کے ایسی ہمدردی جو اپنے مفہوم میں پوری ہو۔

فعلی ہمدردی ایک شکل میں پیش کرتی ہے جسے بحث کرنے کا یہی محل ہے یہ ایک باہمی ربط کو شامل ہے جو کم سے کم دو شخصوں میں ہونا چاہئے۔ ہر فرد اس ارتباط میں صرف ہی صلاحیت نہیں رکھتا کہ دوسرے کے جذبہ کو محسوس کرے بلکہ اسکو متنازع بھی ہوتی ہے کہ دوسرا اس کے خاص جذبہ سے بہرہ ویاہ ہو۔ وہ فعلاً دوسرے کی ہمدردی کا جو یا ہوتا ہے اس صورت میں اسکی خاص تضحی ہوتی ہے جو اس کی مسرت اور رضا مندی کو بڑھا دیتا ہے اور جس صورت میں کہ جذبہ پرورد ہو تو اس کے درد کو گھٹا دیتا ہے۔

یہ تعلق فعلی ہمدردی کا ممکن ہے کہ دو شخصوں کے مابین تکمیل پائے جنہیں مزید ربط ہو گیا ہے۔ اگر مشابہ جذبات سے وہ عموماً ایک ہی طور سے متاثر ہوتے ہیں اور یہ اس صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ دونوں کے وجدان مشابہ ہیں ممکن ہے کہ دو شخص ساہائے دراز تک ساتھ رہیں اور اگر ان کے وجدان بہت اختلاف رکھتے ہو ایک ان میں سے کسی امر کو پسند یا ناپسند کرتا ہو جن سے دوسرا متاثر نہیں ہوتا ان دونوں میں عاودہ ہمدردی قائم نہ ہوگی۔ ممکن ہے کہ باہمی محبت ہو اور فعلی ہمدردی نہ ہو

جیسے بعض صورتوں میں ماں اور اولاد میں ہوتا ہے۔ اور ایسی صورتوں میں جذبہ نازک کی رکافات ہوگی جب ایک فریق اس ارتباط کا مصیبت میں ہو دوسرا دوسرے پر رحم کرے گا۔ انکی اعانت کرے گا۔ لیکن ایسا وجدان محبت کا بغیر فعلی ہمدردی کے مسرت بخش نہیں ہوتا اور ممکن ہے کہ بار بار کے جھگڑے خفگیوں اور پشیمانیوں آزار دہ ہو جائیں ایسے تعلقات کی اکثر مثالیں مل سکتی ہیں انسے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جذبہ نازک اور نرم کو اگرچہ محاورہ عام نے اور اکثر علمائے نفیات نے ہمدردی کے ساتھ خلط کر دیا ہے لیکن ان میں ہمدردی شامل نہیں ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمدردی محبت کے لئے لازمی نہیں ہے۔ مختصر یہ کہ ہمدردی (سادہ یا انفعالی ہو یا پیچیدہ فعلی ہمدردی) اور جذبہ نازک اصلاً اختلاف رکھتے ہیں۔ اگر یہ کیفیت تعلق فعلی ہمدردی کا وہ میان کیسے ہی دو شخصوں کے جن کا ساتھ ہو گیا ہے قائم ہو جائے تو کچھ وجدان الفت کا یقیناً دونوں میں پیدا ہو جائیگا۔ اگر دونوں جذبہ نازک کی کچھ بھی صلاحیت رکھتے ہیں اور باسواں باپ کی محبت کے فعلی ہمدردی یقینی بنیاد محبت کی ہے اور لازمی خاصہ کامل تسکین بخش الفت کا ہے۔

اب ہم کو یہ دریافت کرنا ہے ہم کیوں ایسی تسکین کے جو یا ہوتے ہیں اور محض اس واقعہ سے تسکین پاتے ہیں کہ ایک اور شخص جذبہ میں ہمارا شریک ہے؟ اگر جذبات مسرت بخش ہوں تو فی الجملہ توضیح اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ جب دوسرا شخص ہمارے جذبہ میں شریک ہے تو ہمارے جذبہ میں ایک شدت پیدا ہوتی ہے کیونکہ ابتدائی ہمدردی میں ایک ایسی تاثیر و تاثر ہوتا ہے اور یہ تاثیر و تاثر ہماری خوشی اور ہماری شادمانی کو بہت شدید کر دیتا ہے لیکن اگر جذبہ میں شرکت ہو تو پرورد جذبہ بھی شدید ہو جاتا ہے مثل غضب انتقام خون رحم اور تمکین جذبہ کے۔ تاہم ان صورتوں میں بھی ہماری خواہش یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ہمارے جذبہ کے شریک ہوں اور جب دوسرے ایسے ہوتے ہیں تو ہم کو تسکین ہوتی ہے۔ لہذا کچھ اور توضیح فعلی ہمدردی کی مطلوب ہے اور اسکے حاصل کرنے کیلئے

میرے نزدیک ہم کو چاہئے کہ اجتماعی جبلت کی طرف رجوع کریں۔ اسکی تحریک جو سب سے عمدہ معاشرتی جبلت ہے پوجانی ہوئی نصفت کا کوئی اور جذبہ اسے ہمراہ نہیں پایا جاتا جسکی صفت پوجانی ہوئی ہو جیسے کہ ہم دیکھ چکے ہیں۔ کہ ساتھ میں حالتوں میں ایک پیمانی سی ہوتی ہے جبکہ گلدگی کوئی فرد اپنے ساتھیوں سے چھوٹ جاتی ہے۔ وہ مجبوراً ادھر ادھر بے تابی کے ساتھ پھرتی رہتی ہے جب تک کہ ساتھیوں سے پھر لمباے جملہ حیوانی اجتماعات میں یہی صورت ہوتی ہے۔ اس حالت میں یہ ضرور ہے کہ بظاہر یہ اجتماعی اقتضائیں کسی اور جبلت کیساتھ کام کرتا ہے یعنی کسی اور جبلت کی تحریک جبلت مذکورہ بالا کو تحریک پر مائل کرتی ہے۔ خوف کی حالت میں یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ اجتماعی حیوان میں ہے اور ساتھیوں سے کچھ فاصلہ پر چرتا رہے گا مگر ذرا کھٹکا ہونے پر وہ فوراً دوڑنے اپنے ساتھیوں سے مل جائیگا قبل اسکے کہ جھپٹ اور لپٹ کی نوبت آئے یہی غصہ اور حیرت اور سفری جبلت اور بھوک کی جانچ میں غذا کی تلاش کا اقتضا اور جوڑے کی جستجو میں بھی درست ہے۔ اکثر انواع کے جانور اکثر کم و بیش منتشر رہتے ہیں یا صرف اپنے جوڑے اور بچوں کے ساتھ رہا کرتے ہیں لیکن مذکورہ جبلتوں کو تحریک ہوتی ہے تو جمع کثیر فراہم ہو جاتا ہے۔

پس یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجتماعی جبلت سے اور گویا نوعی جبلتوں کی تکمیل ہوتی ہے۔ کامل اشخاص ان کے اقتضاؤں کی غیر ممکن معلوم ہو جاتی ہے جب تک کہ مشابہ جذبہ حالت میں نوع کی ہر فرد اپنے ساتھیوں سے بھری ہوئی نہ ہو جو کہ انسان یقیناً یہ جبلت موروثی رکھتا ہے ہم اس جبلت میں اس اسل کو دیکھ سکتے ہیں جسکی ضرورت اس امیر کی توضیح کیلئے ہے کہ خام ہمدردی کے رد عمل سے یا محض جذبہ کے ہمدردانہ فطرت سے فطری ہمدردی کی تکمیل کیونکر ہوتی ہے۔ جسکی تحقیق باب چارم میں ہو چکی ہے۔ اجتماعی حیوان کا یہ اندھا دھندہ اقتضا یعنی یہ خواہش کہ اپنی نوع کے جانوروں کے مجمع میں ہو جب کوئی جذبی حالت ملدی ہو ہم انسانوں میں یہ آرزو پیدا کرتی ہے کہ جو لوگ مثل ہمارے ایک ہی جذبہ سے متاثر ہیں وہ ہمارے اس پاس ہوں۔ اور اس میں یہ صلاحیت بھی

کہ ہم کسی خاص شخص سے ہمدردانہ جواب کے طالب ہوں جبکہ ہم سمجھ سکتے ہوں کہ ہم اُس شخص میں اس جذبہ کو ابھار سکتے ہیں اور جب اُس شخص کی جانب عادتاً یہ انداز قائم ہو جائے تو اس جذبہ کی انتہائی مزید یقین اور تکمیل اور تفصیل کے ساتھ حاصل ہوگی بہ نسبت اسکے کہ عمومیت ہی کی حالت میں باقی رہے۔

ہمدردی اس تجویز کی حقیقت کہ فعلی ہمدردی کی اصل ایک قدیم جبلت میں ہے جسکی جڑ بہت گہری اور مضبوط ہے اور یہ کہ اقتضا اس جبلت کا شفقت اور تحفظ کے اقتضا سے جدا ہے اسکا ثبوت اشخاص میں اسکے اقتضا کے عظیم اختلاف سے ہم پہنچتا ہے گو کہ حالات زندگی کے یکساں ہوں انہیں ایسے تفاوت میں جو شفقت کے اقتضا کے اختلاف کے ساتھ ساتھ نہیں چلتے۔ اکثر اشخاص ایسے ہیں جن میں فعلی ہمدردی بالکل مفقود ہے۔ وہ محض قدر شناسی یا تنفر یا طلب انتقام یا شفقت یا حیرت یا اطمینان پر قناعت کرتے ہیں اور اس علم سے انکی تقاضی نہیں ہوتی کہ اور لوگ بھی جذبہ میں اُنکے شریک ہیں۔ یہ ضرور نہیں ہے کہ ایسا شخص شفقت یا محبت کے وجدان سے بے بہرہ ہو ممکن ہے کہ وہ اپنے گھر بار پر بہت شفقت رکھتا ہو اور اسکا چال چلن بالکل بے غرضانہ ہو لیکن فطرت نے اُسکو اکیلا پیدا کیا ہے۔ اُنکی اجتماعی جبلت بالکل ہی کمزور ہے اور وہ اپنی خوشی اور رنج کا ذخیرہ اپنے ہی سینہ میں رکھتا ہے۔

اسکے خلاف دوسری جانب جس شخص میں قوی اقتضا فعلی ہمدردی کا موجود ہے اسکو تنہا کوئی لطف نہیں آتا۔ جب وہ ہمدرد جماعت میں ہوتا ہے تو جو چیزیں اس صورت میں اُنکی مسرت کی باعث ہوتی ہیں اُنسے بہت محفوظ ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ فطری حسن کا ولولہ کے ساتھ شیدائی (قدر شناس ہو) لیکن جب سوء اتفاق سے تنہا خوب صورت مناظر میں اسکا گذر ہوتا ہے وہ محفوظ نہیں ہوتا اگر اُسکے جذباتی قوتیں جب دوسرے بھی شریک ہوتے تو اُسکو خالص مسرت ہوتی قائم تنہائی میں ایک نامعلوم دل آزار خواہش اُسکو محسوس ہوگی جس کی لہ اسی مطلب کو شاعر نے ادا کیا ہے۔

میں وہ نہیں جو کروں سیر بوستاں تنہا - - - بہشت ہو تو مرغ کیجے باغباں تنہا

ماہیت کو ممکن ہے کہ وہ بخوبی نہ سمجھتا ہو۔ اسکا امکان ہے کہ وہ اُن مناظر کی خوبیوں کو نہیں لیتا رہے اور جلد تر وہاں سے گھر کو واپس آئے اور ایک دل آویز بیان ان مناظر کا کسی دوست کے سامنے پیش کرے جسکو وہ سمجھتا ہے کہ کسی درجہ تک اس بیان سے متاثر ہوگا۔ بعض اشخاص جنہیں اس اقتضائے بہت خصوصیت نہیں پیدا کی ہے اگرچہ اقتضا بجائے خود قوی ہو۔ ایسے اشخاص کی جتنے جذبات تیز اور شگفتہ ہیں تھکین نہیں ہوتی جب تک وہ لوگ جو اُسکے پاس ہیں اُنکے جذبات میں شریک نہ ہوں جس چیز سے وہ متاثر ہوتے ہیں اگر کوئی شخص اس سے متاثر نہ ہو تو ان کو ملال ہوتا ہے بلکہ غصہ بھی آتا ہے۔

اکثر بچوں سے فعلی ہمدردی کے اس رجحان کا اظہار بہت نمایاں ہوتا ہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ اُن کے ہر جذبہ میں اور لوگ بھی فوراً شریک ہوں۔ اوہ! اوہ اور دیکھو یہ وہ برابر کہتے رہتے ہیں جب وہ سیر کو جاتے۔ اور ہر چیز جس سے اُن کو حیرت ہوتی ہے یا جو اُن کو پسند ہوتی ہے اس چیز کو وہ اپنے ساتھی کو بھی دکھاتا ہے۔ اور اگر اُنکا ساتھی اُن کے ساتھ متاثر نہیں ہوتا یا اُن کی علمی والاتصال اس فرمائش سے اکتا جاتا ہے اور اُسکے جذبہ میں اتنی صلاحیت نہیں کہ وہ زیادہ متاثر ہو سکے تو اس اقتضائی ضرورت اُس بچہ کو آزار پہنچاتی ہے اور وہ خفا ہو جاتا ہے اور غصہ کرتا ہے اور کبھی زار و قطار رونے لگتا ہے۔ دوسری جانب ایک اور بچہ اگرچہ اُسکی تربیت پہلے کے مشابہ ہو مگر بہ نسبت پہلے کے اُس کا یہ اقتضا تنصیف ہو ممکن ہے کہ کسی باغ میں پہنچے اور گھنٹوں اُسکی خوبیوں سے محظوظ ہوتا رہے لیکن اُسکو ہمدردی کا خیال بھی نہ ہو نہ وہ دوسروں کو بلائے کہ اُسکے جذبہ میں شرکت کریں۔

پس فعلی ہمدردی اپنی ہی ذات سے تعلق رکھتی ہے یہ اپنی ہی تسکین کی جویا ہے۔ ایسے لوگ اپنی بیبیوں کو یا جو لوگ اُسکے ساتھ ہوں ہمدردانہ جذبے کے دوامی تقاضے سے تنھکا دیتے ہیں۔ اُن کو اسکی پروا نہیں ہوتی کہ وہ اپنے ساتھیوں پر کیسا بار ڈالتے ہیں جو ممکن ہے کہ ہمیشہ ایسی حالت میں ہوں کہ اُسکی ہمدردی کرتے ہیں۔ ایسے لوگ ہمیشہ ہمدردی کے طالب رہتے ہیں اور اسکا معاوضہ کمتر کرتے ہیں۔ ہمدردی خواہ فعلی ہو خواہ انفعالی

اسکی اصل غیر کیلئے نہیں ہوتی جیسا کہ پروفیسر بین اور دوسرے حکیموں کا خیال تھا اور نہ مسٹر سدر لینڈ کی رائے کے موافق یہ بعینہ مادرانہ اقتضا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ بذات خود کوئی اقتضا غیر پسندی کا ہے اور نہ کسی معنی سے غیر پسندی کی اصل ہے لیکن نہایت قیمتی نیمیمہ جذبہ نازک کا ہے غیر پسندی کے وجدانیات کی ساخت میں اور معاشرتی مقاصد سے اجتماعی تعاون کی بھیج ہوتی ہے۔ جس شخص میں یہ بالکل نہو یا خصوصیت پیدا کرے (یعنی اسکی ہمدردی کا رخ صرف ایک شخص یا معدودے چند کے لئے ہو) وہ شخص بہ شکل لیڈر (پیشرو) ہو سکتا ہے یا جمہور پر اثر ڈال سکتا ہے جو کہ معاشرتی برائیوں کی اصلاح کیلئے جو عوام الناس میں بہ سبب عدم معرفت جو ہر ذاتی یا جمہوری استحقار عیوب یا اور امور جنہیں مجموعی اظہار جذبہ کا ہو ایسا جذبہ جو اجتماعات کی شیرازہ بندی کے لئے درکار ہیں اگرچہ جماعتیں اپنے فوری مقاصد کے حصول میں ناکام ہی کیوں نہیں۔

صرف اسی وقت ایسا ہوتا ہے جب فعلی ہمدردی کی انھنٹیں ہوتی ہے جبکہ یہ فریقین کی ترکیب میں داخل ہو وہ دونوں جانب باہمی محبت کا وجدان ہو ہر فریق یہ سمجھتا ہو کہ دوسرا اسکی ہمدردی کا طالب ہے اور ہمدردی سے اسکو مزید مسرت حاصل ہوتی ہے اور رنج میں کمی ہوتی ہے اور یہ دوسرے کیلئے بھی چاہتا ہے کہ یہ مقصد حاصل ہو اور جب اس علم سے اسکی تشفی ہوتی ہے کہ وہ ایسے نتائج پیدا کر سکتا ہے۔ صرف اسی وقت ہمدردی اپنے کامل مفہوم سے حاصل ہوتی ہے۔

بہ نسبت

شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان کا نمو

اگر ہم اجتماعات کی حیات کو سمجھنے تو ہم کو چاہئے کہ پہلے ہم اُس طریقے کو سمجھیں جس سے افراد اجتماعی معاشرت کے سانچے میں ڈھلتے ہیں۔ جس معاشرت میں انکی بنیادیش اور کشو و نوا ہوتا ہے اور اس سانچے میں ڈھلنے سے وہ کس طرح بحیثیت ایک معاشرتی وجود کے اجتماع میں اپنا کام کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ یعنی المختصر کس طرح وہ خلقی کردار کے قابل ہو جاتے ہیں۔ خلقی کردار دراصل معاشرتی کردار ہے اگر ہم ان دونوں جلوں کو بطور مترادف الفاظ کے استعمال کریں تو کوئی قابل توجہ اعتراض نہیں ہو سکتا۔ لیکن عام استعمال کی مناسبت سے لفظ ”خلقیت“ کو اعلیٰ درجہ کے معاشرتی کردار کے لئے مخصوص کر دینا چاہئے صرف انسان ہی اسکی لیاقت رکھتا ہے۔

جبکہ ادنیٰ صورتیں معاشرتی کردار کی فوری نتیجہ جہلت کی برائینگی کا ہوتی ہیں۔ جیسے کسی جانور کی ماں مادری جہلت کے اقتضا سے بھوک پیاس زخم یا موت اپنے بچے کے دفاع میں برداشت کرتی ہے۔ صرف اعلیٰ موثر معاشرتی کردار کی عموماً اخلاقی سمجھی جاتی ہیں اسی میں داخل ہے۔ جبلی اقتضاءات پر ارادی تصرف رکھنا اور انکی تہذیب۔ ارادہ یا ارادی تصرف ذات کے تصور سے پیدا ہوتا ہے اور وجدان سے یا مرتب نظام سے جذبات اور دواعی کے جو ذات کے قریب مرکوز ہیں۔ لہذا امتنع شعور ذات کی تکمیل کا اور خود خیالی کے وجدان کا ایک ضروری جزو اُس مستعدی کا ہے جو معاشرتی طور کے سمجھنے کیلئے درکار ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کی یعنی تصور ذات اور خود خیالی کے وجدان کی ایسے قریبی باہمی ارتباط کیساتھ

تکمیل ہوتی ہے کہ اولیٰ مطالعہ (متبع) ایک ساتھ ہونا چاہئے۔ ہم کو معلوم ہو گا کہ تکمیل دراصل ایک معاشرتی طریق عمل ہے۔ یہ طریق عمل موقوف ہے فرد واحد اور منظم اجتماع کے بیچ درمیان تعامل پر جس سے اس فرد کا تعلق ہے۔

تقریباً تمام جانوروں میں کسی درجہ تک یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے جسمی کردار کو تجربہ کی روشنی میں زائر بدایت لذت اور الم کے تبدیل کر سکیں اور آدمی کے بچے میں بھی ایسی تعلیم خاص جسمی کردار سے پہلا قدم آگے بڑھانے کیلئے راہنما ہوتی ہے۔ ابتدا میں تمام کوششیں اور حرکتیں آدمی کے بچے یا جانور کے بچے کی اگر ان کا کسی شخص نہ ہوں براہ مستقیم کلیتہً جسمی اقتضاؤں پر موقوف ہیں۔ جب کسی ایسی حرکت کا فوری مقصد حاصل ہوتا ہے تو کامیابی کی خوشی اس قسم کے کام کرنے کے رجحان کو استوار کر دیتی ہے یہ نسبت اس قسم کی شے معروض آیا اس محل کے۔ لیکن اس قسم کی حرکات جو پہلے محل کسی مقصد خاص سے کیجا میں اور کامیاب ہوں تو دردناک کامی ان کا خاتمہ کر دیتا ہے لیکن اقتضا باقی رہتا ہے اور حرکات میں کچھ تغیرات کئے جاتے ہیں اور بار بار ایسا ہی کیا جاتا ہے حتیٰ کہ مطلوب حاصل ہو۔ پس کامیابی کی خوشی اخیر میں قسم حرکت کو استوار کر دیتی ہے جس سے کامیابی ہوتی۔ تاکہ جب کبھی وہی اقتضا پیدا ہو تو مطلوب کے حصول کیلئے ویسا ہی عمل پھر کیا جائے نہ کہ کوئی اور عمل۔ چند ہی جانور اعلیٰ درجہ کے طریق تعلیم یا کتاب تک ترقی کرتے ہیں۔ لیکن آدمی کے بچے میں جب اس کے استحضار کی قوتیں تکمیل پاتی ہیں جبکہ وہ آزادانہ نظرات کی صلاحیت پیدا کرتا ہے تو وہ انجام جسمی طرف کوئی جلیت راغب کرتی ہے کم و بیش صفائی کے ساتھ ذہن میں ایک مقصود کی حیثیت سے اس کا استحضار ہوتا ہے۔ پہلا نتیجہ اس انقلاب کا اس لاشعوری خواہش یا اقتضا کا آرزو کی صورت میں کوشش کا مزید اتصال ہے۔ کیونکہ جب قوت مطلوب کے استحضار کی حاصل ہو جاتی ہے تو صرف توجہ اس مطلوب سے فوراً ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ مختلف اقسام کے غیر متعلق اقسامات حلاج ہوں۔

پھر جب بچے کی عقلی قوتیں اور ترقی کرتی ہیں تو سلسلہ فعلیت کا جملے

ذریعہ سے کسی اقتضا کا مقصد حاصل ہوتا ہے طویلانی ہو جاتا ہے۔ علی الاضطرار افعال کا صدور ہوتا ہے جنہیں سے ہر ایک صرف ایک واسطہ اس انجام کے حصول کا ہے جس کو جبلی اقتضا نے پیش کیا ہے۔ ایسے معروضات جو مقصود بالذات نہیں ہیں نہ کوئی ذاتی دلچسپی رکھتے ہیں حصول مقصود کے لئے بطور واسطوں کے کام میں لائے جاتے ہیں۔ ان تمام درمیانی فعلیتوں میں اصلی اقتضا بحال خود قائم رہتا ہے جو کہ قوت محرکہ اس تمام سلسلہ کی ہے۔ جس حد تک افعال اور معروضات جو کام میں لائے گئے ہیں مقصد کے قریب نہیں لے جاتے ان پر التفات نہیں کیا جاتا وہ اوروں کی جانب رخ کرتا ہے یہاں تک کہ ان واسطوں کو پا جاتا ہے جن سے کامیابی ممکن ہے۔ پھر اسکے بعد وہی موقع دوبارہ آتا ہے تو یہ آخری تواتر افعال جس سے کامیابی ہوئی تھی پھر کام میں لایا جاتا ہے۔

یہ اصول کہ اصلی اقتضا یا طلب ان تمام فعلیتوں کی قوت محرکہ کو فراہم کرتی ہے جو کہ واسطے ہیں حصول مقصود کے۔ یہ اصول واسطے سمجھنے ذہنی حیات اور انسانی کردار کے نہایت ضروری ہے۔ یہ سلسلہ فعلیت کا کوئی جبلی اقتضا جس کا مایہ ہو ممکن ہے کہ بہت دراز ہو جائے اور علی الاضطرار اس کی تجدید ہوتی رہے۔ ممکن ہے کہ یہ حاوی عقلی صورت پیدا کرے ایسے واسطوں کے غور و فکر کے لئے جن سے مقصود حاصل ہو۔

بیچیدگی خالص جبلی کردار کی اس طفل میں جو معرض تکمیل میں ہو ایک واقعی مثال سے خوب بیان ہو سکتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک بھوکا بچہ اقتضا کا کسی الماری میں جو کھلی رہ گئی ہے کوئی اچھی کھانے کی چیز پا جائے۔ دوسرے موقع پر جب وہ بھوکا ہوگا اور وہ الماری قریب ہوگی وہ فوراً اسی سے کھانے کی چیز کو حاصل کرے گا۔ تجربہ سے اس حد تک مستفید ہونا کسی اور جانور کو بھی ممکن ہے۔ پھر یہ فرض کرو کہ بچہ بھوکا ہو اور مکان کے کسی حصہ میں ہو الماری کا تصور اور غذا کا الماری میں ہونا اس کے شعور میں ظاہر کرے گا وہ وہیں جائیگا اور اپنی کوشش کو مکرر کریگا۔ فرض کرو کہ ایک موقع پر وہ الماری کے پاس جاتا ہے مگر اس میں کٹھن ٹکی ہوئی پاتا ہے جہاں تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی

وہ جا کے ایک تپائی اٹھا لاتا ہے لیکن اب بھی وہ کندھی تک نہیں پہنچ سکتا۔ شاید اب اسکی طلب کی مزاحمت اس کو غصہ میں لائے اور وہ الماری کے پٹ کو زور سے دھکا دے اور اسے طرح دھکا دیتا رہے۔ غصہ کے مقصد کے پورے ہونے سے وہ مایوس ہو جائے اب اسکی کوشش سست پڑ جاتی ہے اور وہ رونے لگتا ہے۔ لیکن اگر وہ ہوشیار بچہ ہو اور تپائی کو ہٹا کے کرسی گھسیٹ لائے اور کندھی تک پہنچ کے مطلوب غذا کو پا جائے۔ یہ پورا سلسلہ گونا گوں فعلیت کا ایک ہی اصلی اقتضا یعنی بھوک سے قائم رہا حصول مقصود کے واسطے بھی ایسی شوق سے تلاش کئے جاتے ہیں جیسے اصلی مقصود یعنی غذا جس سے اصلی اقتضا کی تسکین ہوتی ہے۔ اصلی توانائی بھوک کے اقتضا کی ایسے درمیانی افعال کو پہنچتی ہے جو مقصود کے حصول کے لئے ضروری ہیں جس سے اصلی اقتضا کی تسکین ہوتی ہے۔ اور پھر جب ایسا موقع ہو گا تو بچہ پہلے کرسی کو جس کی ضرورت تھی تلاش کرے گا اور تپائی کی طرف التفات نہ کرے گا۔ کیونکہ کامیابی کی خوشی نے اس رجحان کو استوار کر دیا ہے اور ناکامی کے درد نے اس رجحان کو فنا کر دیا ہے جو تپائی کی جستجو کے لئے ہونا کیونکہ تپائی بیکار بھری۔

اب ایک اور پیچیدگی کی تشکیل کرو۔ فرض کرو کہ بچہ ٹھیک اس وقت جبکہ مطلوبہ غذا لینے ہی کو تھا کوئی سخت مزاج بڑا بوڑھا اس کو دیکھ لیتا ہے اور سخت تعذیر دینے کے لئے اندھیرے کمرے میں بند کر دیتا ہے یہاں اس کو ڈر کی آفت برداشت کرنی پڑتی ہے۔ جب پھر وہی موقع آئے گا بھوک کا اقتضا اس کو مثل سابق کے آمادہ کرے گا۔ جب تک وہ دور سے اسی شخص کی آواز سنتا ہے جس نے اس کو تعذیر دی تھی۔ اس آواز سے اسکو اس شخص کا تصور ہوتا ہے اور اس سے خوف کے تصور کو تحریک ہوتی ہے جو تعذیر سے ہوا تھا۔ یا غالباً اس کی مدد براہ مستقیم خوف کے اقتضا کو تحریک دیتی ہے اس طریق سے جس پر باب دوم میں غور کیا گیا تھا۔ اب احتراز کے اقتضا اور بھوک کے اقتضا میں تینازع واقع ہوتا ہے پہلا غالب آتا ہے دوسرا مغلوب ہو جاتا ہے وہ بھاک کے چھپ جاتا ہے فوراً خوف برطرف ہو کے پھر اصلی اقتضا بحال ہو جاتا ہے اور مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔

ایسا وحشیانہ تضاد اقتصادوں کا ذہنی حیات کی اور ان کی ہمواری پر طلب سے مخصوص ہے۔ اس سے بھی بلند تر منزل تک پہنچتے ہیں جب دو اقتصاد پہلو پہلو قائم رہتے ہیں اور باوجود خوف کے جو ذرا سے کھٹکے پر فرار کے لئے آمادہ رکھتا ہے سوچ چکے سے اپنے مقصود تک پہنچ جاتا ہے اور ہر طرح کی اعتبار کا کام میں لانا ہے کہ کوئی دیکھ نہ لے یا کوئی کھٹکا نہ ہو۔ اس صورت میں دونوں اقتصاد ایک ساتھ کام کرتے ہیں اور شکل میں ہر قدم کی تعیین ہوتی ہے۔ ایک اقتصاد تو یہ ہے کہ غذا حاصل ہو دوسرا صرف اس طریقہ میں تبدیلیاں کرنے کے لئے جس سے مقصود حاصل ہو حالت انفعالی شعور کی ان افعال کے ساتھ رہتی ہے جبکہ دونوں اقتصاد پیچ و پیچ ہو کے بشرکت انجام دیتے ہیں یہ محض خواہش غذا کی نہیں ہے اور یہ صرف خوف بھی نہیں ہے نہ دونوں حالتوں کا ایک دوسرے کے بعد جلد بلبہ پیدا ہونا ہے بلکہ ایک ناکامل امتزاج دونوں کا جس سے نئے ہمارے پاس کوئی نام نہیں ہے۔

اس قسم کے کردار میں بہت ہی قلیل جزو شعور کا نمنا شامل ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ بچے کو کوئی تصور یا سمجھنا اپنی ذات کے تقدیر برداشت کرنے کا ہے یا خود تعذیر کا۔ بلاشبہ مذہب جماعتوں میں بھی صنف ادنیٰ کے ایسے اشخاص ہوتے ہیں جنکی تعلیم اور تربیت ناقص رہ گئی ہے۔ جنکے کردار شکل اس ہمواری کے اوپر جاتے ہیں۔ جیسی کچھ قوت اور انکی شکل کی ایسا شخص حاصل کرے وہ محض کسی نہ کسی ابتدائی جمعی اقتصاد سے پیدا ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لئے کسی قسم کی چالاکی ظاہر کرے اور ان اقتصادوں کی خدمت کے لئے بعض عادات کو اکتساب کرے شاید عادات وہ جنہوں کی موجودگی میں بعض احتیاطوں کو عمل میں لایا کرنا ہو یا جسے اسکو خوف نہ ہونے جتنی حرکت سے پیش آئے۔ اسکو ذمہ داری یا فرائض یا واجبات کا حس نہ ہونے کا باعث شرافت ذات کا کوئی مثال یہ موجود نہ ہو۔ وہ اپنے اور دوسروں کے بارے میں وجدان کا شائبہ تو رکھتا ہے مگر سیرت کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے اسکی کوئی سیرت ہی نہیں ہے نہ اچھی نہ بُری۔ لہذا اس کو غرض منیج کی قابلیت ہی نہیں ہے۔ مقابلہ اس بہت ہمواری پر اسکا سمجھنا سہل ہے۔ کہ جمعی اقتصاد ابتدائی کمائیاں (محرمات) انکی تمام فعلیتوں کی ہیں۔ اور ان فعلیتوں کے امتزاج جو رنج یا خوشی کا تجربہ ہونا ہے وہ صرف اس کی آئے

کہ افعال میں تغیر پیدا کرے جن کے دوامی اقتقاؤں سے نکلنے میں اور افعال کے تغیر سے ان عادتوں کی تشکیلیں بدلیں جو اقتقاؤں کی خدمت کے لئے حاصل کی گئی ہیں۔ ایسی سیرت کو عدیم الاخلاق (زن مارل) کہہ سکتے ہیں۔ اس سیرت پر مثل جانوروں کے کردار کے کوئی اخلاقی حکم نہیں کیا جاسکتا۔

سیرت کی میزان کے دوسرے سرے پر وہ شخص ہے جسے جملہ افعال یا تو ارادے کے تصرف سے بطور مستقیم پیدا ہوتے ہیں یا عادتوں کے نتائج ہیں جو ثانوی نتیجے ارادی تصرف کے ہیں یا کم از کم سوچ سمجھ کے کوئی شکل پیدا کی ہے۔ کہیں ارادے کے تصرف سے ان کی روک ہوئی کہیں ترغیب دی گئی ہے۔ ہر اقتقا پر فوراً کام کرنا بجائے اس کے کہ ہر مقصد کا ذہن میں تحقق ہو۔ ایسا آدمی اکثر اپنی زبردست خواہشوں کو کم از کم روک سکتا ہے اگرچہ بالکل ضبط نہ کر سکے اور خواہشوں کی فہم میں کام کرتا رہے اس کی کردار محض اقتقاؤں کے تنازع کا نتیجہ نہیں ہوتی جس میں جو اقتقا قوی تر ہو وہ غالب آجائے وہ اکثر اقل مزاحمت کے خط پر عمل نہیں کرتا بلکہ اعظم مزاحمت کے خط پر کام کرتا ہے۔ جن دوامی سے وہ کام کرتا ہے ممکن ہے کہ وہ اس حیثیت سے کہ فوری تجربے کے واقعات ہیں جیسے حیات جذبات طلبیات ان میں بہت ہی کم شدت ہو بہ نسبت قوی حیات جذبات اور مطلوبات کے جسکی شور انگیزی کی مزاحمت پر وہ قدرت رکھتا ہے۔

یہ کیونکر ممکن ہوتا ہے کہ کوئی شخص اعظم مزاحمت کے خط پر عمل کرے ضعیف خواہش کو قوی خواہشوں پر غالب کر دے؟ اس قسم کے عمل کی استعداد سے اعلیٰ درجہ کی اخلاقی کردار پیدا ہوتی ہے۔ وہ بظاہر اسباب خارجی کا تابع نہیں ہے۔ اس کا فعل آزادانہ کا فعل ہے۔ ایسا آزاد ارادہ وہ گزشتہ شخصی جہانی حوادث کا تابع نہیں ہے جو اسکی قوام ذات میں داخل تھے۔ ایسی ہی کردار سے قدرت و اختیار کا مسئلہ اپنی مشکل ترین صورت میں پیدا ہوتا ہے۔

لے یعنی وہ سہل انگاری نہیں کرتا وہ شکلوں سے نہیں جھکتا بلکہ مشکلات میں پڑنا بشریکہ مقصود اعلیٰ ہو سکتی سیرت ہو گئی ہے ۱۲م

بچہ کو اثنائے تکمیل میں کردار کی ادنیٰ ترین منزل سے اس اعلیٰ ترین منزل تک گزرنا ہوتا ہے اور ہم کو اس ادنیٰ ترین منزل سے اس اعلیٰ منزل کی پیدائش کے اسباب کا تعقل حاصل کرنا چاہئے۔ قبل اس کے کہ ہم کو جاہلوں کی حیات میں ارادے کی ماہیت اور اس کے شرائط اور اثرات کے سمجھنے کی امید ہو۔ شعور ذات وجدانیات اور سیرت کی تکمیل سے راستہ نکلتا ہے۔ اور اسی وقت میں جب ہم شعور ذات کے نمونہ کا سراغ دیتے ہیں تاکہ ہم سمجھیں کہ اس قسم کے کردار کے نفع میں یہ تکمیل کیونکر اپنا کام کرتی ہے جس کردار سے اعلیٰ درجے کے منظم اجتماع کی پیچ در پیچ زندگی ممکن ہے۔ کیونکہ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ذات کے تصور اور خود نیسانی کے وجدان اصلاً معاشرتی ماحصل ہیں۔ یہ کہ ادوں کی تکمیل شخصیتوں کے متواتر شرکت عمل سے یا ذات واحد اور اجتماع کے تعامل سے ہوتی ہے۔ پس اس سبب سے پیچیدہ تصور ذات کا جو اس طرح حاصل ہوتا ہے اس میں ضمناً دائمی اشارہ دوسروں کی جانب یا عموماً اجتماع کی طرف رہتا ہے۔ یہ فی الواقع محض تصور ذات کا نہیں ہے بلکہ ذات مع تعلق دوسری ذاتوں کے۔ یہ اجتماعی پیدائش ذات کے تصور کی اخلاق کی بنیاد میں موجود ہے۔ اور چونکہ اکتہ قدیم علمائے خلیقات نے ذات کے تصور کی اصلیت سے غفلت کی اسی لئے ان کو ایک جداگانہ خلقی قوت تسلیم کرنا پڑی یعنی کائنات (ایمان) یا خلقی جبلت۔

ہم اجمالاً چار سہواریاں پے در پے منازل کی تیز کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک پر شخص کا عبور ہوتا ہے قبل اس کے کہ وہ اس سے اعلیٰ درجے کی منزل پر فائز ہو سکے۔ وہ یہ ہیں (۱) جبلی کردار کی منزل جس میں صرف لذت و الم سے تغیر ہوتا ہے جن کا تجربہ شخص کو جبلی غلبتوں کے آثار میں ہوتا ہے۔ (۲) وہ منزل جن میں جبلی اقتضائی تہم نعام اور تغیر سے ہوتی ہے جو کم و بیش انتظام کے ساتھ ماحول کی جانب سے عاید ہوتے ہیں (۳) وہ منزل جس میں خصوصیت کے ساتھ معاشرت کی جانب سے ستائش یا نکتہ پیش کی توقع ضرور رکھنی ہے۔ (۴) سب سے اعلیٰ درجے کی منزل جس میں کردار کی نظم و ترتیب مثالیہ کردار (عمر ترین کردار) سے ہوتی ہے انسان وہ کام کرتا ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے

بلا لحاظ تحمین یا ملامت ماحول قریب کے۔
لفظ 'ذات'، 'یا'، 'انا' میں مختلف معنوں سے فلسفیانہ گفتگو میں متعل ہے
سب سے سادہ اور سب سے زیادہ اہم ذات بحیثیت ایک منطقی موضوع کے یا
تجربہ ذات ہے۔ خلقی کردار یا سیرت کی پیدائش پر غور کرنے کے لئے ہم کو چاہئے
کہ صرف تجربہ ذات سے کام لیں۔ ممکن ہے کہ ہم کو ذات کا تصور بطور ایک جوہری
یا استوار نفسی وجود کے ہو یا نفس کا جس کی حالتیں ہماری شعوری حالتیں ہیں۔ یا
ہم یہ مانیں کہ ہمارے نقل اور زبان ہی کی ماہیت سے ہم کو منطوق مجبور کرتی ہے کہ
ہم ذات کو ایک قطب موضوعی معروض کی اضافت کا سمجھیں یا اس کے بارے میں کام
کر لیں۔ اسی کی حد میں ہم اپنے شعوری تجربے کو بیان کر سکتے ہیں یعنی کسی چیز کو
جاننا یا کسی شے سے آگاہ ہونا۔ مگر یہ تصورات اگر مسلم ہوں تو حاصل فکر و تامل کے
ہیں جو نسبتاً بعد (سن شعور) کے پیدا ہوئے ہیں اگر ہوئے ہوں۔ یہ تصورات
شخصی ذہنی تکمیل کے اثناء میں تجربہ ذات کے پیچیدہ تصور کی پیدائش کے ایک
مدت کے بعد پیدا ہوئے ہیں ان متعدد تجربات کے علاوہ جن کے لئے چنداں
فکر و تامل و تامل نہ تھا۔ یہ دوسرے تصورات ذات کے ہمارے موجودہ نقطہ نظر سے
اہمیت رکھتے ہیں صرف جس حد تک تجربہ ذات سے ماخوذ ہیں اور اس کے اجزاء
ہیں۔ مثلاً اگر کسی شخص کو یقین ہے کہ وہ ایک جوہری نفس ہے جو جمع اپنے شعور
کے بدن کی خرابی کے بعد باقی رہے گا۔ یہ یقین اس کے مجموعی ذات کے تصور کا
ایک خاصہ ہے جو کہ امکاناً اور اکثر وقتاً اس کے کردار پر عظیم اثر کرتا ہے۔ لیکن یہ خاصہ
صرف معدودے چند اشخاص کی تجربہ ذات کا ہے اور دوسروں کی تجربہ ذات کا
جز نہیں ہے۔ اور نہ یہ جزو اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا ہے جس کی اکثر مثالیں ہرگز معلوم ہیں

لے تجربہ ذات وہ جس کو ہم اپنی ذات تصور کرتے ہیں عام اس سے کہ وہ روح ہو یا جسم یا دونوں کا
مجموعہ۔ بلا لحاظ فلسفیانہ قبل و تامل کے وہ چیز جس کی طرف ہم غیر واحد نگاہ میں یا محکوم یا میرا
کیا کرتے ہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کو جانتا ہے اس میں فلسفہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے مصنف نے اسی
ہی ذات سے بحث کی ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے نفس کی فلسفیانہ ماہیت سے بحث نہیں کی ۱۲ مترجم

ہم کو اختصار کے ساتھ تجربی ذات کے تصور کی پیدائش کا ایک نقشہ کھینچنا ہے جس حد تک
 کہ ایسی ذات تمام معتدل المزاج انسانوں میں مشترک ہے اور اس عمل میں ہم خاص
 طور سے اُس طریق عمل کے بیان کی پیروی کریں گے جس کو زمانہ حال میں چند مصنفوں
 نے پورا کیا ہے جنہیں سے پروفیسر بالڈون اور ریس (Ryce) معروف ہیں۔
 بچے کا پہلا قدم اس سمت میں یہ ہوتا ہے کہ وہ اشیاء خارجیہ کے مستقل وجود کو
 جو اُسکی ذات سے بے نیاز ہیں تمیز کرتا ہے۔ اس قدم کا کیونکر اکتساب ہوتا ہے۔ اسکی
 تحقیق کا ہم انتظار نہ کریں گے بلکہ ہم اس کو ملحوظ رکھیں گے کہ یہ جلد خاصے بچے کے تجربے کے جو
 اسطرح عالم خارجی کی حقیقت سے جدا نہیں کئے جاتے یا اُسکی طرف منسوب نہیں ہوتے
 وہ اُسکی تصور ذات کے لب لباب کے ساتھ باقی رہتے ہیں۔ اُسکے بدن کے اجزاء خصوصاً
 اعضاء و جوارح اس طریق عمل میں مخصوص اور اہم کام کرتے ہیں اس سبب سے کہ بعض اوقات
 وہ اسکے شعور میں عالم خارجی کی اشیاء معلوم ہوتے ہیں یعنی غیر۔ انا سے منقول و بعض اوقات
 جب ان میں درد یا بچھنی حرارت یا برودت یا عضلی احساسات جاگزیں ہوتے ہیں
 تو وہ ذات کے اجزاء معلوم ہوتے ہیں۔ پس تصور جسمانی ذات کا ایک بڑے
 حصہ تک موقوف ہے تکمیل پر تصور اشیاء کے اس حیثیت سے کہ وہ مستقل حقیقتیں
 عالم خارجی کی ہیں۔ اور تصور اُن اشیاء کا پھر پورا ہوتا ہے اس طرح کہ اُن
 میں تصور ذات کا داخل کیا جائے اس حیثیت سے کہ ذات کو شے کا مرکب ہے
 حرکت کا سبب ہے اور خارجی دباؤ کی مقاومت کرتی ہے۔ اس تکمیل کی کوشش
 مفید ہوگی کہ کس حد تک ذات کی تکمیل ممکن ہے ایک انسان میں جس کی فطری
 مویہات باقاعدہ ہیں اگر اُسکے لئے یہ ممکن ہو کہ وہ ابتدائی پیدائش سے خالص
 طبعی ماحول میں نشوونما پاتا ہے انسانانی اور حیوانی دونوں قسم کی مشارکت سے
 محروم رکھا جاتا۔ یہ معلوم ہوگا کہ ان حالات میں وہ زیادہ سے زیادہ ایک
 بالکل ابتدائی اور بے اسلوب تصور ذات کا پیدا کرتا۔ وہ اپنی ذات کو

لے کبھی کبھی اسکو معلوم ہوتا ہے کہ اُسکے ہاتھ پاؤں عینہ اُسکی ذات نہیں ہے کیونکہ وہ لنگڑے بھی تو ہیں
 کہتے ہیں اپنی ذات کو سب سے جدا سمجھتے ہیں ۱۱ م

دوسری طبی چیزوں سے اس درد کے سبب سے جو اس کے اجزاء بدن میں ہوتا تیر کر سکتا اور اسکی توجہ اجزاء بدن کی طرف اور اس سے تعلق خاطر صرف اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ درد کے مرکز ہیں۔ ایک رشتہ انصال ایکسانی کا احساسات عضوی کے مجموعے سے بہم پہنچتا۔ وہ احساسات جسم کے اندر سے پیدا ہوتے اور اس سے وہ صورت پیدا ہوتی جسکو احساس مشترک کہتے ہیں اس سے زیادہ مالوف اور بنیادی اجزاء تجربی ذات کے ابتدائی جذبے کو انیسٹھسیا (Coenaeas thesia) مشترک احساس خواہشیں سر نہیں اور تکلیفیں ہوتیں۔ تنہا شخص کا تصور اپنی ذات کا اس پیچیدگی سے جس کا مذکور ہوا آگے نہ بڑھتا کیونکہ اس سے برعکس ہوتی تکمیل شعور ذات کی بالکل معاشرتی طریق سے ہوتی ہے۔

ابتداء میں سچے دونوں شخصوں کی انیاء میں تیز نہیں کر سکتا وہ دونوں تھم جاتے ہیں۔ اسکی خارجی دنیا بنی ہوئی ہے اسکی ذات کے ماورائے اشخاص اور غیر ذی روح اشیاء پیدا ہونے کے پہلے حینہ میں اسکی توجہ میں اشخاص غالب رہتے ہیں۔ ابتداء میں صرف اسلئے کہ وہ ایسے انیاء ہیں جو اکثر حرکت کرتے رہتے ہیں اور جن سے آوازیں نکلتی ہیں۔ دوسرے اسوجہ سے کہ وہ اسکو بھوک اور دوسری تکلیفوں سے نجات دیتے ہیں۔ پس اسکو ان متحرک چیزوں سے تعلق خاطر رہتا ہے وہ ان کو دیکھتا رہتا ہے وہ ان کی موجودگی سے آرام پاتا ہے اور ان کی عدم موجودگی سے دکھ اٹھاتا ہے اور بہت شروع میں صرف ان کی آواز اسکو رونے سے باز رکھتی ہے اور اسی سے اس کو اپنی خواہشوں کے پورے ہو سکی توقع ہوتی ہے۔ بہت ابتداء میں بشرہ کے آثار خصوصاً جسم کے جو دوسرے شخصوں کے چہروں پر نمایاں ہوتے ہیں اور دوسرے بچوں کے رونے کی صدا اس میں غاصاً جبلی جوانی نفس کی تحریک پیدا کرتے ہیں اور ویسے ہی آثار اس کے چہرہ پر نمایاں ہوتے ہیں جو بلاشبہ کسی درجہ تک مخصوص حیات اور جذبات کے ساتھ ہوتے ہیں اس طرح وہ اپنے ہی تجربے سے دوسروں کے آثار کو سمجھنا سیکھتا ہے وہ ان کے ساتھ حیات اور جذبات کو مشوب کرتا ہے جس کا اسکو ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔ اسکو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اور چیزیں اسکی حرکات کی مقاوم ہوتی ہیں مختلف درجوں کے ساتھ اور وہ اس کے اعضاء و جوارح کو بعض حرکات پر مجبور کرتی ہیں۔ لہذا وہ ضمناً اپنے کردار میں جسکا تعلق خارجی دنیا کی چیزوں سے ہے صلاحیتیں حس اور

کوشش کی جذب اور ہمدردانہ جواب کی مان لیتا ہے جن کو وہ بار بار تجربہ کرتا ہے۔ غیر ذی روح چیزیں پہلے پہل اسی نمونہ کی تصور کیجاتی ہیں جیسے اشخاص۔ اور صرف چند ہی سال میں وہ بتدریج غیر ذی روح اور ذی روح اشخاص اور اشیاء میں تمیز کرنے لگتا ہے۔ اور چیزوں کے تصور سے صفات شخصیت کو آہستہ آہستہ طرح کرتا رہتا ہے اگرچہ تکمیل کے ساتھ ایسا کبھی نہیں ہوتا یعنی استعدادیں حس و کوشش کی جن کو وہ اپنی ذات میں پاتا ہے اور چیزوں سے بالکل منفی نہیں کر سکتا اس کا سلوک جامد اشیاء کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے گویا اس میں اوصاف شخصیت موجود ہیں اس سے صاف صاف ظاہر ہوتا ہے کہ تصورات اشیاء کے علی العموم اس کے ابتدائی تصور ذات سے اس طور سے وابستہ ہیں کہ ان اشیاء میں حس و حرکت موجود ہے۔ اور یہ رنگ اس کے تصورات پر چڑھا ہوا ہے۔ یہ کہ اس کا تصور اپنی ذات کا ایسی ذات جو صلاحیت حس و حرکت کی رکھتی ہے محض جسمانی صورت پذیر نہیں ہے جامد اشیاء کے نمونے پر بلکہ خارجی اشیاء کو اس نے اپنی ذات پر قیاس کیا ہے۔

جب تقریبی اشخاص اور جامد اشیاء کی جاری ہوتی ہے تو اشخاص کے ساتھ نیچے کو زیادہ دلچسپی رہتی ہے کیونکہ خصوصیت کے ساتھ اشخاص ہی اس کے دکھ درد خوشی اور لذات اور نفسیات اس کے مکھ اور چین کے باعث ہوتے رہتے ہیں۔ اسکی توجہ دماغ انھیں کی طرف جمی رہتی ہے اور سچے ان کے کردار کی محاکات شروع کر دیتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے بہت سے اشخاص ایسے نام کرتے ہیں جو اس سے نہیں ہو سکتے جن کو وہ کرنا چاہتا ہے اور اس میں یہ رجحان پیدا ہوتا ہے کہ وہ کبھی وہی کام کرے صرف اس سبب سے کہ ان کے افعال اسکی توجہ اپنی طرف لکھنچ لیتے ہیں اور اس طرح اس کی بکثرت حرکی قوتوں کے میلان کو ایک سمت لگا دیتے ہیں۔ لیکن لوگ جو اس کے پاس ہیں ان کے افعال سے کہیں طبعی مولی اہمیت حیات اور جذبات کی ہے جو حرکات کو برا بھلا کرتے ہیں۔ سچہ بہت جلد کسی حد تک ان سے کھیلنا سیکھ لیتا ہے اور اس طرح دوسروں کے انداز میں اپنے ساتھ دلچسپی لینا سیکھتا ہے۔ وہ اپنے تجربے اور فہم کو وسعت دیتا ہے دوسروں کے جذبی انداز اور اقتقادات کو ان کے افعال کی محاکات سے

لے لیئے اور لوگ جو کام کرتے ہیں ان کو اس سے کیا مراد آئے وہی کام کر کے سچے ہی اس اطف کو حاصل کر لیتا ہے۔

اپنے کھیلوں میں سمجھتا ہے۔ وہ اپنے کو کسی شخصی تعلق کے موقع پر رکھتا ہے جس تعلق کو اُس نے مشاہدہ کیا ہے۔ وہ ماں باپ یا معلم یا بڑے بھائی بہن اور اپنے سے چھوٹے بچے یا کتے یا بلی یا گریزا کو اپنی جگہ فرض کرتا ہے اور بڑوں کے افعال کی نقل کرتا ہے اور اس طرح اس کو دوسرے شخصوں کے کردار کے مفہوم کا تحقیق ہوتا ہے اور اس طریق سے اُس کے تصورات اپنی ذات کے اور کارکردگی صلاحیتیں اور اسکے حیات مع دوسری ذاتوں کے تصورات اور حیات کے جو اُس کو اس طرح حاصل ہوئے ہیں ساتھ ساتھ نشوونما پاتے ہیں۔ خصوصیتیں دوسروں کی خواہ وہ جسمانی کارکردگی صلاحیتیں ہوں خواہ جذبی اظہار ہوں پہلے پہل اُن کے لئے کچھ معنی نہ رکھتی تھیں۔ اب تجربہ سے انکی ترجمانی اپنی ذات کے تعلق سے ہوتی ہے دوبارہ اُن کو وہ پھر دوسری ذاتوں میں مطالعہ کرتا ہے اور اب اُن کے افعال اور اظہارات کا مفہوم بہت جلدی اور واضح ہو جاتا ہے۔

دوسروں کی محاکات اور اُن کے نتائج کا کامل فہم کچھ علیل ہی پر موقوف نہیں ہے بلکہ۔ ورنہ معاملات میں سنجیدہ تعلقات پر وہ جاری کئے جاتے ہیں جبکہ چھوٹی لڑکیاں پانچ چھ برس کی اپنے سے کم سن بچوں سے باتیں کرتی ہے کھیلتی ہیں اُن کو بہلاتی یا جھڑکتی ہے اس طرح وہ اپنی اس کی ٹھیک ٹھیک نقل اتارتی ہیں۔

اس طریق سے بچے کا تصور اپنی ذات کا ابتدا ہی میں صرف اپنے بدن یا اپنے بدنی اور ذہنی صلاحیتوں ہی کا نہیں رہتا بلکہ ایک نظام تعلقات کا قاعہ ہو جاتا ہے مابین اپنی ذات اور دوسری ذاتوں کے اندازہ دوسرے اشخاص کا اُس کے ساتھ کم و بیش آزادانہ اظہار اُنکی جانب سے بذریعہ تائش یا علامت یا شکر گزاری یا غضب یا خوشنودی یا ناخوشنودی کے ہوتا ہے وعلیٰ ہذا نقیاس۔ لہذا چونکہ وہ سرعت کے ساتھ دوسروں کے انداز کا مفہوم سمجھنے لگتا ہے وہ اپنے آپ کو دواماد دوسروں کے تصورات اور حیات کی انعکاسی روشنی میں دیکھتا ہے جن تصورات اور حیات کا وہ خود معرض ہے یہ روشنی انکی ذات خاص کے تصور پر رنگ چڑھاتی ہے اور اس تصور کی ساخت

لے وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ دوسرے اُن کو کیا سمجھتے ہیں وہ اسکا طالب رہتا ہے کہ دوسروں کی نگاہ میں اچھا

اور تشکیل میں خود اسکا بڑا کام ہے۔ یعنی اسکو اپنی ذات کے تصور کا بڑا حصہ دوسرے اس پاس والوں کے تصورات کو جو اسکے باب میں ہیں قبول کر لینے سے ہم پہنچتا ہے۔ اسکی تشکیل اس کم نصیب بچے سے مل سکتی ہے جو اکثر گھر کا جاتا ہے اور اس کو کہا جاتا ہے کہ وہ بڑا شریر لڑکا ہے۔ ایسی حالتوں میں معتدل مزاج کا بچہ بہت جلد ان اشارات کو جو بگڑا رہوٹے رہے ہیں تسلیم کر لیتا ہے اور اپنے آپ کو شریر لڑکا سمجھنے لگتا ہے اور وہ کام کرتا ہے جو اس طرح اسکو سیر دیکھا گیا ہے۔ اس طرح اگر وہ یہ دیکھتا ہے کہ لوگ اس کو ہینٹا رہے یا قبول صورت سمجھتے ہیں یا کسی اور روشنی میں اپنے کو پاتا ہے تو اپنے آپ کو ویسا ہی سمجھنے لگتا ہے۔ اور اسکا اپنی ذات کا تصور معاشرتی ماحول کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے اور اسکے کردار پر موثر ہوتا ہے۔

پس بچے کا شعور ذات اس انکاس سے پرورش پاتا ہے اور اس سانچے میں ڈھلتا ہے جسکو وہ اپنے عزیزوں کے دلوں میں پاتا ہے۔ اسکے بیان کی ضرورت نہیں ہے کہ یہ مقدمہ نہ صرف شخصی ذہنی ذات کے باب میں درست ہے بلکہ جسمانی کے لئے بھی ہر شخص ہم میں سے کچھ تصور کم و بیش محنت کے ساتھ اپنی جسمانی صورت کا دوسروں سے لیتا ہے یہ ایسا طریق ہے کہ مذہب عالم میں آئینہ کے استعمال سے اسکو بڑی مدد پہنچتی ہے خود نما وہ شخص ہے جو اکثر اوقات اپنے جسمانی تصور یا اپنے ذیل ڈول چھب سختی کے خیال میں مصروف رہتا ہے۔ یہ کہ دوسروں کی نظر میں وہ کیسا دکھائی دیتا ہے۔ اور اس کو کبھی ایسا استوار تخمینہ اپنی ذات کا نہیں ہم پہنچتا جس سے وہ اتفاقی سناؤ کے خیال سے بے پروا ہو جائے۔

اب ہم اس مقام پر ہیں کہ کردار کی دوسری منزل سے تیسری منزل میں عبور ہونے پر غور کریں یہ وہ منزل ہے جس میں کردار کا نظم انعام کی توقع یا تقدیر کے خوف سے ہوتا ہے اس منزل میں موضوع کا انداز کسی اقتضا کے منبسط میں اس فقرہ سے ادا ہوتا ہے ”مجھکو ایسا کرنا چاہئے“ یا ”کرنا چاہئے“ اس منزل میں محض

سے دیکھو کیلنگ کی کہانی ”ابو باریاہ بھیڑی“

سے۔ منہ اپنا آئینہ میں نہ تو بار بار دیکھ۔۔۔ میری طرف بھی تو کبھی اسے نگاہ نہ دیکھ

توقع ستائش یا سزائش کی کردار کی تنظیم کیلئے کافی ہے۔
 مقابلہ اور منافقت جس سے کسی طفل کو اپنے معاشرتی تعلقات میں سامنا کرنا ہوتا
 ہے شخصیت کی تشکیل میں کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے بہ نسبت ہمدردانہ ہم دوسرے اشخاص
 کے ذہنی حالات کے۔ یہ خصوصیت کے ساتھ طفل کو اپنی ذات کے تصور اور دوسری
 ذاتوں کے تصور کو سمجھنا دیتے ہیں اور استوار کر دیتے ہیں۔ مثلاً جب طفل کو کسی خاص
 کام کے کرینی آرہو ہوا اور اس میں کوئی شخص مانع ہو گیا اس کو اپنی بہترین کوشش میں
 اکامی نہیں ہوتی ایسی زبردست مزاحمت علی الانضال جاری رہے تو اس سے
 طفل کو مزاحمت کی شخصیت کا کامل تصور اور اسی کے ساتھ اپنے افعال کے معاشرتی مفہوم
 کا تصور پیدا ہوا جاتا ہے۔ اور اس کا ابتدائی تصور قانون کا عمومی منہجوں کی صورت
 میں جن میں جلد ارکان معاشرت جو اسکے آس پاس ہیں اس کی تائید کرتے ہیں۔ سچہ
 ان میں سے ہر سمت میں ایک قدم آگے بڑھنا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ عموماً قانون کا
 نفاذ ابتدا میں جہاں طاقت سے ہوا اور نیچے میں قانون کا لہذا جہاں تقدیر سے تقویت
 پاتا ہے۔ کیونکہ پہلا قدم خفی کردار کی جانب ضبط کرنا فوری اقتضا کا ہے۔ اور تقدیر کے
 خوف سے ایسا تصرف فوری اقتضا پر حاصل ہو سکتا ہے ابتدائی زندگی میں ایک تعید
 داعی سے یہ صورت پیدا ہوگی بہ نسبت کسی اور صورت کے خوف بڑا مزاحمت علی
 ہے۔ قانون پہلے ایک نوعی صورت مزاحمت کی کسی مخصوص جسمی فعل کے لئے اختیار
 کرتا ہے۔ اور تقدیر کے ذریعہ سے سچہ کو کسی خاص قسم کے فعل کی ذمہ داری سکھائی
 جاتی ہے۔ ضابطوں کے شمار اور عمومیت میں وسعت کے پیدا ہونے سے سچہ کا
 ذمہ داری کا حس دوسرے افعال کے لئے ترقی کرتا ہے اور وہ اپنے آپ کو ایک
 عامل کی حیثیت سے دوسرے عوامل کے ساتھ مربوط تصور کرتا ہے کہ وہ ایک
 رکن نظام اجتماعی (معاشرت) کا ہے اور اس نظام میں اس کا مقام
 متعین ہے اس طرح وہ قبل صدور کسی فعل کے تصور اور عامل کا عادی ہو جاتا
 ہے۔ اس تمام عمل میں سچہ غالباً معاشرتی ارتقاء کی تائید کو اختصار کے ساتھ دہراتا
 رہتا ہے جو کہ بظاہر جماعت نے نافذ کئے ہیں یا جماعت کے کسی قوی رکن نے کردار
 کے ضابطے ہر رکن کے لئے مقرر کئے ہیں۔ وہ ضابطے جو ابتدائی جماعتوں میں

غالباً سخت رسم و رواج نے جسکی ابتدا معلوم نہیں ہے جاری کئے تھے۔ مسئلہ ان مزاج اشخاص کی مرضی سے انکا نفاذ نہیں ہوا ہے۔

مگر اجتماعی کردار جو ذمہ داری کے حس سے تغذیر کے خوف پر اور ان عادتوں پر جو اجتماع کے اثر سے پیدا ہوئی ہیں مبنی ہے کہ وہ غلامانہ کردار ہے۔ اس کو مشکل اخلاقی کہہ سکتے ہیں اگرچہ قانون کبھی نہ شکست کئے جائیں اور ادا امر اور نواہی کی پابندی کی جائے۔ اور اگرچہ جس ذمہ داری کا جس کی بنا تغذیر کے خوف پر ہے موثر ہو کے قانون کے شکست کو مانع ہو نہیں سکتا واقعی یہود کی ترقی میں انکا اثر بہت ہی کم ہے۔

کیوں ہمارے کردار پر (پبلک اوپینین) رائے عامہ کا عظیم اثر ہے ہیکل ہم ستائش یا نکو ہش اور اپنے بنی نوع کے پسند اور ناپسند کی اس قدر پروا کرنے لگتے ہیں؟ یہ خاص مسئلہ ہے جو ہم کو حل کرنا ہے اگر ہم سمجھنا چاہتے ہوں کہ انسان کس طرح اپنے مقصدیات کو ضبط کرنے لگتے ہیں اس طریق سے کہ پیچ در پیچ منتظم جماعتوں کی جہاں ممکن ہو۔ کیونکہ ستائش اور نکو ہش بنی نوع کی خصوصیات کا اظہار رائے عامہ سے ہوتا ہے خاص اور نہایت موثر تصدیق خلقی کردار کی کا فائدہ نام کے لئے ہے بغیر ان کے چند ہی اشخاص ہم میں سے پابندی قانون کی ہمواری سے اوپر جائیں گے۔ محض اجتماع ایسے افعال سے جن پر تغذیر لازمی ہے اور قوی لحاظ و پاس اجتماعی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کا ایک اصلی منزل ترقی کی اخلاق کی بالاتر ہمواری پر ہے۔ یہ سطح اعلیٰ درجہ کی کردار کے تصور کے ساتھ جہت و جواب کی ہے۔

قوت اس پاس و لحاظ کی جو انسانوں کو رائے عامہ کی ہوتی ہے قوت انکی خواہش کی تاکہ پسندیدگی بنی نوع کی حاصل کریں اور ناپسندیدگی سے بچیں جملہ وجوہ معقولیت سے متجاوز ہے۔ اس کی توضیح کامل نہیں ہو سکتی کہ یہ بلحاظ اپنی یہود کے ہوتی ہے یا اس سے مادی کامیابی حاصل ہوتی ہے یا اس خوشی یا رنج کی توقع سے جو لوگوں کی ستائش یا نکو ہش کے احساس سے حاصل ہوگی۔ کیونکہ ہم کو معلوم ہے بعض انسان جو بوجہ دیگر صاحب ہوش و عقل میں وہ ہر قسم کی سہولت اور دست کے ایشیا پر آمادہ ہیں۔ واقعی زندگی کے جملہ اسباب عیش و راحت حیات میں

ممکن ہیں ترک کر سکتے ہیں کہ وہ اپنے بعد نیک نامی چھوڑ جائیں۔ یعنی اُس حالت میں جبکہ اُن پر لوگوں کی ستائش و کوشش سے خوشی یا سنج کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ یہ آرزو اُن کی کردار پر غالب ہے کہ لوگ ان کو مدتوں تک بے نیکی یاد کرتے رہیں۔ عظیم قوت نقد و کثیر اشخاص میں دوسروں کی رائے کے اس پاس و لحاظ کے لئے اور کسی درجہ تک ایسی عمومیت سب سے زیادہ اہم اور مشکل مسئلہ علم نفس کے مسائل سے ہے جس پر اخلاق کی بناء ہے۔ بعض علمائے اخلاق نے اس مسئلہ سے بالکل قطع نظر کی ہے اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ انہی اخلاقی بحث فاسد اور حقیقت سے دور ہو گئی۔ شاید یہ مناسب ہے کہ اس قسم کے طریق عمل کی ایک مثال پر غور کیا جائے جس کو بڑے معزز مصنف اخلاق متونی ڈاکٹر ٹی فوکر نے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”کہ انسانی فطرت اپنی معتدل حالت میں اس طرح ساختہ ہے کہ سیرنش کا حس کسی گذشتہ بدکاری پر نظر کرنے سے اُس خوشی پر بہت غالب ہو جاتا ہے جو ہم کو اُس فعل سے حاصل ہوئی ہو۔“ ٹیک ایسی طرح وہ اطمینان جس سے ہم کسی گذشتہ نیک عمل پر نظر کرتے ہیں اُس الم کی بہتر مکافات ہوتی ہے جو اُس کام سے ہوا ہو۔“ مصنف موصوف کہتے ہیں کہ یہ آلام اور مسرتیں جو گذشتہ افعال پر تامل کرنے سے حاصل ہوتی ہیں جلد آلام اور مسرتوں سے بڑھی ہوئی ہیں۔ اور مصنف موصوف نے تجویز کیا ہے کہ ان کو خلقی مقبولیت سمجھنا چاہئے۔ مصنف مذکور کی رائے کے موافق جلد خلقی کردار پیدا ہوتے ہیں لذت پسندی کے معقول اور عمدہ نتیجے سے وہ بیان کرتے ہیں کہ سب سے قوی دواعی عمل نیک کا آرزو اس سب سے بڑی لذت کی ہے اور محفوظ رہنا اس سب سے بڑے الم سے۔

یہ خاصی مثال اس طرز عمل کی ایک عالم اخلاق نے غنایت کی ہے جس نے قدیم اور مشہور مسئلہ کائنات (ضمیر یا ایمان) سے تجاوز کیا ہے جو کائنات کو ایک مخفی اور سرسبز قوت قرار دیتے تھے جو حق و باطل کا فرق بتاتی ہے اور ہم کو نیکی کی پیروی پر مجبور کرتی ہے۔ مگر اس مسئلہ کی نفسیاتی حقیقت میں نقصان ہے۔ بلاشبہ

مذکورہ بالا بیان ہوا ہے اگر واقعی ہوتا تو عالم خلیقات کو جائز ہوتا کہ وہ اس واقعہ کی معرفت حاصل کر لے اور توضیح نغیاتی پر چھوڑ دے تاکہ اگر ممکن ہو تو وہ ثابت کرے کہ انسان کی فطرت نے یہ قابل لحاظ ساخت حاصل کی۔ لیکن یہ بیان بالکل مشہور واقعات کے خلاف ہے۔ اور تمام اخلاق کو لذت پسندی کے حوالے کر دینا انسانی فطرت کی ہنگ ہے۔ عمدہ ترین خلقی افعال کی آرزو سے جو گذشتہ پر نظر کرنے سے ایک اطمینانی مسرت ہوتی ہے جاری نہیں ہوتے نہ سرزنش کے اہم سے بچنے کے لئے جب کوئی محب وطن نا امیدانہ موت کے لئے آمادہ ہوتا ہے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ گذشتہ پر اطمینانی نظر کرنے کی لذت کا جو یا ہے اور یہ بھی تجویز لغو ہے کہ وہ سرزنش کے خوف سے آمادہ ہوا ہے۔ مستقل اور عمدہ سیرت کے اشخاص جب کسی امر کا عزم بالجزم کرتے ہیں وہ ایسی پیش پا افتادہ لذتوں کی پروا نہیں کرتے نہ انہی ایسے الام کی پروا ہوتی ہے جو گذشتہ پر نظر کرنے سے ہوگا۔ جبکہ انسانوں کی جماعت کثیر کے قصہ اخلاقی کا اگر علم ہو تو وہ ملامت کو الام سے باسانی معذور رہتے ہیں لذت خود پسندیدگی کی ایسے نیک افعال کے لئے جتنا دوسروں کو علم نہو مقابلہ بہت ہی خفیف ہوتی ہے زیادہ سے زیادہ جو امر مسلم ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کہ بعض ضعیف العقل اشخاص میں امید آن عقلی لذتوں اور اموں کی کردار کی تنظیم میں شاید کسی حد تک شریک ہو اور اس پر یہ اضافہ ہو سکتا ہے کہ اگر انسانی فطرت کی ایک جدید صنف کے اختراع میں ہم مشورہ دینے کے لئے طلب کئے جائیں تو شاید ہمارا جی چاہے گا کہ ہم یہ سفارش کریں کہ اسکی ساخت اسی طریق سے ہو جسکا ابھی مذکور ہوا ہے صرف یہی سبب کیا کم ہے کہ ایسا انسان عدالت کی خدمت کے لایق ہوگا کیونکہ اس صورت میں ہر فعل حق و باطل اپنی باطنی مکافات انعام یا تعذیر یعنی خوشی یا رنج اپنے ساتھ لئے ہوئے ہوگا جیسا کہ بچوں کے بہلانے والے خلیقات حقیقت سے بے بہرہ یہ کہتے رہے ہیں کہ ایسے ہوتا ہے۔ ایسی ساخت انسانی فطرت کی اس عالم کی

لے ایسا ہوتا ہے، یعنی اچھے کام کا انعام اور برے کام کی تعذیر اسی عالم میں ملتی ہے یہ خیال ظلم ہے اکثر ظالم اس دنیا میں مدت العمر کا سیلاب رہتے ہیں اور مظلوم کی داد مرتے دم تک نہیں ملتی

نا قابل تدارک ناراضانی سے محفوظ رکھے گی۔ جو موجودہ فطرت انسانی کی سب سے تار بیک اور ہیبت بھریت ہے اور جس کے لئے ہر زمانے میں انسان تدارک کے جو بار ہے ہیں تاکہ کوئی نظام انعامات اور تعذیرات کا پیدا کریں جس پر دنیا یا عقبی میں عملدآمد ہو۔ اس مسئلہ کی مشکل سے بچنے کے لئے ہم اسپر ر انہی نہیں ہو سکتے کہ بلحاظ معتدل ساخت انسانی فطرت کے ہم کوئی جھوٹا سا مسئلہ خواہ مخواہ تسلیم کریں۔ بلکہ چاہئے کہ ہم اس کا حل خود خیالی کے وجدان کی تکمیل میں تلاش کریں۔

خود خیالی کے وجدان کی دو خاص قسمیں ہیں جن کو ہم فخر اور خود داری سے تعبیر کر کے ایک دوسرے سے امتیاز کرتے ہیں۔ کوئی ٹھیک خط فاصل ان دونوں کے درمیان نہیں کھینچا جاسکتا بغیر اس کے کہ ہم فخر کو وجدان کی ایک انتہائی صنف سے مخصوص کر دیں۔ جو بہت کم پایا جاتا ہے۔ مجاورہ عام میں صورتیں اس خود داری کی جو اس صنف کے قریب قریب ہیں عموماً فخر کہی جاتی ہیں۔ فخر بلحاظ اپنے محدود اور صحیح مفہوم کے ایک سادہ نر وجدان ہے بہ نسبت خود داری کے اور اس پر اولاً غور کرنا مفید ہوگا۔

فرض کرو کہ ایک طاقتور بے وقوف حکمران کے لئے کو کامل استعداد فطرت سے عطا ہوئی ہے اور زبردست قوت کے ساتھ وہ جلی طور سے خود نما واقع ہوا ہے اور اسکے ساتھ ہی مثبت حس ذات (جو فخر کی ایک صورت ہے) وہ بھی موجود ہے یہ بھی فرض کرو کہ اسکی مزاحمت کبھی نہیں ہوئی ہے نہ اس کو کسی نے درست کیا ہے نہ تنقید اسکے افعال کی ہوئی ہے بلکہ وہ بلا مزاحمت نوع پر حکمران ہے۔ ایسے لئے کے کی خود خیالی کا وجدان ضرور ہے کہ فخر کی صورت اختیار کرے جس میں کبھی تنزل نہ ہو۔ ایسا فخر جسکی تشبیہ اسکے ماحول کے انداز سے جن کا شیوہ تعلیم و توفیر و نیاز مندی اور فخر گزاری سے ہوتا رہتا ہے۔ وجدان میں اس فخر کے جو میلانات منتظم ہوں گے وہ مثبت حس ذات یا تفوق اور غضب (کیونکہ جب کوئی اسکی تعظیم)

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اسی لئے ایک اور عالم کی ضرورت ثابت ہے جہاں مکافات ہوگی چنانچہ مرزا غالب فرماتے ہیں = اے عزیز اتر انصاف محشر میں ہو۔ پ۔ ابلک تو یہ توقع تھی کہ اوں ہو جائیگا۔ ۱۲۔ ہر

اور انہار اطاعت میں قصور کر گیا وہ فوراً غضبناک ہو گا) ممکن ہے کہ وہ صاحبِ شعور اور ذکی العس ہو۔ لیکن اس کا باطن اخلاق سے عاری رہیگا اسکا ذاتی علم بہت کم ترقی کر گیا۔ اس کو اسکی پرلوانہ ہوگی اور لوگ غائبانہ اس کو کیا کہتے ہیں اور نہ اس کو اس سے کوئی دلچسپی ہوگی وہ اپنی سیرت اور کردار پر شاذ و نادر غور کرے گا ایسے شخص کے اخلاق پر جس کی تربیت اس قسم کی ہوئی ہو اگر کوئی نئے اخلاق کی اصلاح کے لئے موثر ہو سکتی ہے تو وہ یا مذہب ہے جس سے اس کو اپنے سے زیادہ قوی ہستی کا علم ہوگا وہ ہستی جس کے سامنے وہ جواب دہ ہے یا یہ فطری موہبت نازک وجدان اور اس کے اقداء یعنی اینٹار کی بہت قوی ہو یا مذہب اور یہ فطری موہبت لعل کے کار فرما ہوں۔

وہ شخص جس میں خود خیالی کے وجدان کی یہ صورت ہو ممکن نہیں ہے کہ وہ دہ سے فروتنی اختیار کرے جس سے صرف اس کے فخر کو صد مہینچ سکتا ہے۔ یعنی اس کی کمزوریوں کا ظاہر ہونا یا کسی اور شخص کی افضلیت کا ثبوت اسکی ثبوت جس ذات کی عزامت کر لگا اور اسیپر اسکو غصہ آئیگا مگر اس سے نہ اس کو شرم آئےگی نہ وہ انکار اختیار کرے گا نہ کوئی اور ایسی فعلی حالت پیدا ہوگی مثل قدر شناسی شکر گزاری یا احترام کے جس میں منفی جس ذات کی شرکت ہو۔ اور ممکن ہے کہ وہ خلقی ستائش اور نگوہش سے بے پروا ہو کیونکہ میلان منفی جس ذات (عاجزی) کا اس کے خود خیالی کے وجدان میں نہیں پایا ہے۔ اور منفی جس ذات جس سے ہم دوسروں کے انداز کو اپنے بارے میں شاہدہ کر کے، اُن کی رائے کو قبول کرے ہیں ایک ضروری شرط ستائش یا نگوہش کے اثر کی ہماری ذات پر ہے۔

اکثر انسانوں میں جن کی اخلاقی تربیت بہت ناقص ہو خود خیالی کے وجدان قریب قریب خالص غرور کی صنف کا ہوتا ہے ایسے لوگ دوسروں کی قدر دانی خوش آمد احسان مندی سے بہت ہی خوش ہوتے ہیں لیکن اخلاقی پسندیدگی سے بے پروا ہیں یہ لوگ تحقیر یا تمسخر سے سخت آزرده ہوتے ہیں لیکن اخلاقی ملامت کا اُن پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اور ہم میں اکثر کے لئے دوسروں کی قدر شناسی اور

۱۰ سن تو سہی جہاں میں ہے تیرا نہ کیا : کہتی ہے مجھ کو خلق خدا غائبانہ کیا

تخفیر یا استہزا نہایت قوی ہمیز حس ذات کے لئے ہوتی ہے۔ نسبت تو صیف یا اطاعت کے اور اس سے بھی زیادہ بنسبت پسندیدگی یا ناپسندیدگی کیے۔

لیکن خود خیالی کا وجدان ایسے شخص کا جسکی اضلاقی نہیں باقاعدہ ہو چکی ہے فخر یا فرو پر سے فرق رکھتی ہے جس میں میلان منفی حس ذات کا شامل ہے اور اسکے ساتھ ہی مثبت حس ذات بھی وجدان میں ایسی میلان کی موجودگی خود داری اور غرور کو ایک دوسرے سے ممیز کرتی ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہماری منفی حس ذات (عاجزی) ایسی شخص کی موجودگی سے ابھرتی ہے جو ہم پر ہماری قوت سے بڑھی ہوئی قوت کا اثر ڈالتا ہے اور اس کا اقتضائے ہے کہ ہم ایسے شخص کجیاں انداز اطاعت کا اختیار کریں وہ انداز جو نیچے میں جبکہ اسکی عقلی قوت مد میں تکمیل میں ہو ایک انداز قبولیت کا تقلید اور تذکر کے لئے ہو جاتا ہے۔ خاص شرط خود خیالی کے وجدان میں اس میلان کے شرکت کرنے کی یہ ہے کہ نیچے پر بڑے بڑے حکومت کرتے ہوں۔ اولاً یہ حکومت جسمانی توانائی کے ذریعہ سے اپنی قوت کی فوقیت کا ثبوت دیتی ہے اور پھر بذریعہ العادات اور تعزیرات کے۔ ہر موقع پر جبکہ استقلال شخصی حکومت کا بیج کو اسکی طاقت سے بڑھی ہوئی طاقت کی آگاہی دیتا ہے جسے آگے اسکو سر تسلیم خم کرنا چاہئے جبکہ کی منفی حیثیت ذات کو ابھار دیتا ہے۔ ایچ ذات کا تصور اس شخص کے سامنے عادتاً اس جذبہ کے ساتھ لازم اور بسط پیدا کرتا ہے ہر چند وہ خفیف ہی کیوں نہ ہو اور وہ اس شخص کی جانب اطاعت کے انداز کا عادی ہوتا جاتا ہے۔ اس طرح میلان اس جذبہ کا خود خیالی کے وجدان میں شریک ہو جاتا ہے۔ اسکے بعد جلد انتخا سے بچ کیلئے دو طبقوں سے ایک میں واقع ہوتے ہیں ایک وہ جو نیچے پر اپنی برتر قوت کا اثر ڈالتے ہیں جو منفی حیثیت ذات کے ابھار کے باعث ہوتے ہیں اور جسکی طرف اسکا رخ اطاعت اور قبولیت کا ہوتا ہے دوسرے طبقہ میں وہ لوگ ہوتے ہیں جسکی موجودگی مثبت حیثیت ذات کو ابھارتی ہے اور جسکی طرف اس کا رخ اپنی خودی کے اظہار اور اپنی خود مختاری کا ہوتا ہے کیونکہ وہ نیچے پر اپنی قوت کی برتری کا اثر ڈالنے میں کامیاب نہیں ہوتے۔ جب اسکی قوتیں کامل ہوتی ہیں اور

اسکا نظم ترقی کرتا ہے تو وہ لوگ جو پہلے طبقے میں تھے دوسرے طبقے میں تبدیل ہو جاتے ہیں وہ انکی طاقتوں کی انتہا کو معلوم کر لیتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ اسکو انکی طاقتوں کی انتہا معلوم ہو گئی ہے۔ وہ انکے ساتھ تنازع کرنے میں اب نہیں جھجکتا اور جب کبھی وہ ایسے کسی تنازع میں کامیاب ہوتا ہے تو انکی قوت انکی منفی حیثیت ذات (عاجزی) کے برائے غمہ کرنے میں کام نہیں دیتی انکی قوت گھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالکل بیکار ہو جاتی ہے۔ جب اس منزل پر پہنچتا ہے تو اسکا رخ انی جانب سے پلٹ جاتا ہے۔ اب وہ اپنی خودی کا اظہار کرتا ہے کیونکہ انکی موجودگی انکی مثبت حیثیت ذات کو برا لگیتھ کرتی ہے۔ اس طریق سے وہ سچے جی استعدادیں اچھی ہوتی ہیں جس میں جہلت اظہار ذات کی قوی ہوتی ہے معاشرت کے زینہ پر ترقی کرتا ہے۔ معاشرت کے دائروں سے جب وہ کسی ایک وسیع تر دائرہ میں داخل ہوتا ہے۔ دائرہ اسکو انجیو کے دائرہ سے متاثر کرتا ہے۔ نہ صرف اسلئے کہ ہر دائرہ میں اسکے سوا اور لوگ شامل ہیں انکی شہرت بڑھی ہوئی ہے بلکہ اسلئے بھی کہ ہر ایک ان میں سے کسی درجہ میں ایک منظم فرد ہے جو مجموعی قوت پر حاکم ہے جسکی ماہیت اور انتہا اس جدید و اصل شدہ رکن کو اولاً معلوم نہ تھی۔ لیکن ہر ایسے دائرہ میں وہ بہت جلد اپنی ہمواری کو معلوم کر لیتا وہ انکو بھی سمجھ لیتا ہے جسکی اسکو اطاعت کرنا ہوگی اور وہ سبھی جنکے سامنے وہ اپنی خودی کا اظہار کرے گا مثلاً جب وہ کسی بڑے کتب میں داخل ہوتا ہے تو وہ چھٹی جماعت کے لڑکوں کو مثل اپنے خد او ند کے سمجھتا ہے جسکی ذرا سی بات چھوٹے لڑکوں کے لئے حکم مطلق سمجھتی ہے اور وہ لڑکے بھی جو ابھی بہت ہی قریب زمانے سے کتب میں داخل ہوئے ہیں ابتداء میں اسلئے لڑکے کی منفی حیثیت ذات (عجز) کو ابھار دیں گے اسلئے کہ وہ ایسے امور سے واقف ہو چکے ہیں جنسے یہ انکی نابالہ ہے اور انکی شرکت مجموعی اجتماعی قوت میں یقین اور قیام کے مرتبہ پر ہے۔ پھر جب وہ خود چوٹی جماعت

لے یعنی اپنے مافوق اور ماتحت فرقوں کو سمجھ لے گا۔ ۱۲ مترجم

پچھتا ہے یا شاید اسکول کا کپتان ہو جاتا ہے تو انفعالی متابعت کا انداز بالکل بلیٹ جاتا ہے! جب وہ کالج میں داخل ہوتا ہے تو وہی عمل پھر شروع ہوتا ہے جو نئے سال کے طلبہ مع اپنی ٹوپی اور پوشاک کے جس میں تعلیمی اختیار ہے اب اس کے خداوند ہیں حتیٰ کہ رفیق مدرسہ بھی اس کی تعمیل پر موثر ہوتا ہے۔ لیکن جب وہ چوتھے سال کو تمام کر چکے گا۔ جب اسکولوں میں اور کھیل کے میدانوں میں کامیابی حاصل کئے ہوئے ہوگا تو کالج کی معاشرت کی جانب اس کا انداز بالکل بدلا ہوا ہوگا! اب وہ رفتار پرانی اچھل توجہ کرتا ہے اور متنبہوں کے ساتھ اپنے تحقیری انداز کو چھپانے سکے گا اور اب وہ اشخاص بہت ہی کم رہ گئے ہیں جو اس کی منفی حیثیت ذات (انکسار) کے موجب ہوں گے۔ شاید امتیازی اور شہرہ آفاق طلبہ اسکو چھپا سکیں باقی سب کو تو وہ خوب جانتا ہو جتنا ہے اس کے مبلغ علم و قوت کا اسکو ٹھیک اندازہ ہے اب ان سب کے آئینے اس درجہ میں ڈال دیا ہے جو اس پر غالب نہیں آسکتے اور ان سب کے آگے اسکا سر بلند ہے۔ اور اس حیثیت کو دیتا ہوا وہ اس عظیم عالم کو جانتا ہے۔ پھر وہی عمل ہوگا اور اسکی موجودہ حیثیت اسکو اس مرتبہ تک پہنچا دیگی جہاں تک کی استعداد ادا میں ہے۔

لیکن اگر ایک بار تعزیر اور انعام دینے والی حکومت منفی حیثیت ذات (عجز) کو سبدا کر دیتی ہے اور خود خیالی کے وجدان میں اسکی شرکت ہو جاتی ہے تو وہ جذبہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے اور ایک قوت موجود ہے جو ہر شخص کے عقب میں اجماعی عظمت کیساتھ نمایاں رہتی ہے۔ یعنی مجموعی قوت اجتماع کی۔ جو کہ

سے پروفیسر بالڈون نے اس طریق عمل کی خوب تصریح کی ہے اگرچہ معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے دو جہتوں کی معرفت نہیں حاصل کی ہے جو اس رائے کے موافق جبکہ یہاں اختیار کیا ہے سب سے ضروری اجزاء موثر ہیں دیکھو اجتماعی اور اخلاقی مفاہیم ذہنی تحسین میں "حصہ اول باب اول" ۱۲
۱۳ میں یہاں مذہبی مفاہیم کو محسوس نہیں کرتا جو اکثر بلکہ تقریباً جملہ اشخاص کی خود خیالی کے وجدان کی تعمیل میں بہت کام کرتے ہیں اسلئے نہیں کہ انہیں اجتماعی اہمیت نہیں ہے بلکہ اس سبب سے کہ جو اصول اس میں شامل ہیں حقیقت ان اصول کے مشابہ ہیں جنکا بیان اس مقام میں ہوا ہے ۱۲

لسبب اپنی غیر محدود وسعت کے سب سے زیادہ اس جذبے اور اس کے انداز کے بیدار کرنے کے لئے مناسب ہے۔ سچ بتدیج اپنا مقام کسی اجتماع کے رکن کی حیثیت سے سمجھنے لگتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اسکا دائرہ اور شناساؤں کے دائرہ سے غیر محدود وسعت اور قوت رکھتا ہے۔ وہ ایسا اجتماع ہے جو اپنی مجموعی آواز اور ناقابل مزاحمت قوت سے انعام اور تکریم پر تائید اور نگوہش تقسیم کرتا ہے اور مسلمہ جمہور مذاہلوں سے پسندیدگی اور ناپسندیدگی کی صورتیں نکالتا ہے۔ یہ مجموعی آواز خود خیالی کے وجدان سے مرافعہ کرتی ہے (یا اثر ڈالتی ہے) وہ ہمارے انکسار یا افتخار کی توجہ ہوتی ہے وہ ہم کو متفعل یا مطلق کرتی ہے اور اسکا اثر بحسن کی شخصی حکومتوں سے بڑھا ہوا ہوتا ہے یہ قوت شخصی حکومتوں کا رفتہ رفتہ استیصال کر دیتی ہے۔ اور جب کوئی شخص ہم پر معقول وجہ سے اخلاقی پسندیدگی یا ناپسندیدگی کا حکم نکالتا ہے تو اس شخص کے ہاتھ میں یہ قوت موجود ہے اگرچہ وہ شخص شخصیت کے اعتبار سے ادون مرتبے پر ہو مگر اس کے اظہارات ممکن ہے کہ ہم پر بہت موثر ہوں کیونکہ ہم جاہل ہیں کہ اسکا اخلاقی حکم اجتماع کی آواز ہے جو کہ حاکم علی الاطلاق ہے۔

عمل مستقل اختیار کا بیج براسی خود سری کے وجدان کا مانع ہوتا ہے ایسی خود سری جو غور کی صورت اختیار کرتی ہے ٹھیک مفہوم کے اعتبار سے ایسا غور جو اپنے سے بالاتر کسی کو نہیں سمجھنے دیتا جو شرم کو نہیں جانتا اور خلقی پسند اور ناپسند کی اسکو کچھ پروا نہیں ہوتی یہ حکومت خود سری کے وجدان کو خود دار کی صورت بخشتا ہے جس میں فرد تنہی کی قابلیت ہے منفی حیثیت ذات کا وہ انداز جو قبولیت اور تقلید کی استعدا رکھتا ہے۔ اور جب ایسا ہو تو وہ شخص جو معروض تکمیل میں ہے مثال اور ہدایت سے نصیحت اور تنبیہ کے قبول کرنے خلقی پسند اور ناپسند سے مستفید ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

کیا خود سری کے وجدان میں منفی حیثیت ذات (مجموری کے خیال) کی شرکت جمہور کی رائے کے پاس بنی نوع کی تائید یا نگوہش کے لحاظ کی قوت کی توجیہ کے لئے کافی ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ مزید توضیح کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ہم بہ مشکل تسلیم کر سکتے ہیں کہ یہ دو جبلتیں خود نمائی اور فرماں برداری کی جو بہ ترتیب

ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم اپنے بارے میں ہم چشموں کی آگاہی کے جو یا ہوں یا انکی
 نگاہوں سے سچیں کیا یہی ہم کو انکی پسندیدگی کا جو یا اور نا پسندیدگی سے بچنے کی ترغیب
 بھی دیتے ہیں۔ اس پر خاصی بحث ہو سکتی ہے کہ مثبت حیثیت ذات (خود سہری)
 صرف یہ چاہتی ہے کہ دوسرے ہماری طرف متوجہ ہوں اس میں کوئی مضائقہ نہیں
 کہ ماہیت اس نوجہ کی کیا ہو۔ انکی نسلی صرف اسی پر موقوف ہے کہ دوسرے ہماری
 ذات پر نظر رکھتے ہوں انسانی کردار میں بہت کچھ ایسا مادہ ہے جو اس رائے
 کی تائید کرتا ہے۔ مثلاً ایک کثیر تعداد انسانوں کی ہے جو بدنامی کے جو یا ہوتے
 ہیں (بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام ہوگا) بعض تو محض اس لئے کہ ایسی شہرت حاصل
 کرنے کیلئے جرم کار کتاب بھی کرتے ہیں بعض اپنا لباس ایسا بناتے ہیں کہ لوگ
 دیکھیں کون ایسا کم سمجھ ہوگا جو یہ سمجھ کہ یہ صرف اس لئے کیا جاتا ہے کہ اور لوگ پسند
 کریں اکثر اشخاص اپنا نام اخبار میں یا کسی نہ کسی طرح چھپا ہوا دیکھنے کے مشتاق
 ہوتے ہیں اور اس سے اُن کو بڑی تسلی ہوتی ہے۔ ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ آیا
 اس قسم کے واقعات عجلت کے فاسد انقلاب پر دلالت کرتے ہیں یا یہ ماحصل
 ابتداء کی اور طبعی طرز عمل کا ہے؟ اسکا فیصلہ آسان نہیں ہے لیکن اس قدر صاف ظاہر
 ہے کہ اگر دوسروں کی توجہ قدر شناسی کے ساتھ ہو تو اطمینان مزید حاصل ہوتا ہے ایسی
 توجہ جس میں ہماری فوقیت کا اقرار کسی نہ کسی طور سے لگتا ہو۔ شاید ہم حقیقت کے
 قریب پہنچ جاتے ہیں اگر ہم یہ کہیں کہ ابتداءے حال میں مثبت حس لذات (اختیار)
 کا اقتضا اس سے تسلی یا تسکین کہ دوسروں کا انداز ہماری جانب منفی حیثیت ذات کا
 یعنی عاجز اندہ ہو وہ انداز انسانوں کا جو ایسے شخص کے رد و رد ہو جس کو وہ اپنے سے
 افضل جانتے ہیں۔ اگر اس کو بھی تسلیم کر لیں تو بھی کچھ اور توضیح چاہئے انکی کیا وجہ
 ہے کہ ہم دوسروں کی ستائش یا پسند کا اس قدر پاس کرتے ہیں پس ہماری ذات پر
 اثر ستائش اور پسندیدگی کا مجموعہ ہے۔ وہ محض قدر شناسی کو صرف اس لئے نہیں
 پسند کرتے کہ وہ مثبت حس ذات (مختار ہونے) کی تسلی کا باعث ہوتی ہے بلکہ
 جس حد تک کہ ستائش ستائش کے اعتبار سے قبول کی جاتی ہے اس میں ستائش کرنے
 والے کی افضلیت کا مفہوم مضمر ہے اور ہم گویا اس کے تابع ہیں۔ عموماً بڑے آدمی کی

توفیق اور قدر اگر بے غرض ہو تو اس میں کوئی گستاخی نہیں ہے اور وہ اس سے خوش ہوگا
البتہ اگر کوئی شخص کسی ظلم یا فتنے میں کسی سے کم ہو اور وہ اپنے سے افضل کی مدح کرے
تو وہ درحقیقت شوخی سمجھی جائیگی اور وہ ایسے شخص کی تعریف سے ناخوش ہوگا خوش
نہ ہوگا۔ یہ اس کا منصب ہے کہ اگر وہ کسی کو پسند کرے تو اس کی تعریف کرے۔ بات یہ
ہے چونکہ کسی کی تعریف کو ہمارا قبول کرنا یہ مفہوم لگتا ہے کہ معرف ہم سے افضل ہے
ایسی تعریف ہماری کمتری کو نمایاں کرتی ہے لیکن جو شخص ہم سے افضل ہو وہ ہماری
تعریف کرے تو وہ افضل ہماری قابلیت کا اعتراف کرتا ہے لہذا اس کی
تعریف سے ہم کو افتخار حاصل ہوتا ہے۔ ان الفاظ پر مگر تعریف سے وہ حالت انفعالی
پیدا ہوتی ہے جس میں دو جبلتوں کے اقتضا اور جذبے کا کامل طریقہ سے مرکب میں
لیکن یہ ایسا انفعال ہے جو بہت ہی خوش آئند ہے کیونکہ دونوں اقتضا حصول
اطمینان کے باعث ہوتے ہیں۔ اور خلفی پسندیدگی جس میں جمہور کا فرمان ہمارے باب
میں شامل ہے اس طرح کے پیچ و پیچ اطمینان کو ابھارتی ہے۔

الزام اور ناپسندیدگی بھی اسی کے مشابہ ہیں یہ ان کی قابلیت رکھتے ہیں وہ
خود نمائی کے اقتضا کو روکتے ہیں اور الماعت کے اقتضا کو نمایاں کرتے ہیں اور جو
حالت اس طرح پیدا ہوتی ہے اس کی ترتیب ایسے اثرات کے موافق ہوتی ہے
جو سب پر غالب ہوتے ہیں، نفسی کے وجدان سے جس میں منفی حس ذات (مجموعی)
کی کمی ہو۔ رنگ رنگ کے افعال یا احساس کے ذریعے سے پیشانی کی حالت پیدا ہوتی
ہے جس کا خاص عنصر منفی حس ذات (مجموعی) ہے یہ ایک خاص قسم کی خوشگوار کی
اختہ کرتی ہے۔ اگر فائق قوت کی متابعت کامل ہو اور جو ہم کو چشم نمائی کرتی ہو یہی
خوشگوار یا اقتضا و متابعت کے اطمینان کے باعث سے ہوتی ہے۔

ان دو میلانوں کی تنظیم سے جو خود سری کے وجدان میں داخل ہیں تلفی
جذبوں کے اس سلسلہ کی قابلیت پیدا ہوتی ہے لیکن ابھی ایک اور اس کی ضرورت
ہے جس سے تائیس یا سرزنش کے کامل اثرات کی توضیح ہو یا محض تائیس یا سرزنش

لے بیٹے۔ اطمینان بھی ایک مجموعی اور کلی حیثیت لکھتا ہے ۴۴

وقع کی۔ ہم فرض کر سکتے ہیں اور میرا یہ خیال ہے کہ ہم شاہد بھی کر سکتے ہیں ایسے اشخاص ہوتے ہیں جنہیں یہ وجہ ان بہت قوی ہوتا ہے جو دوسروں کی رائے سے بہت متاثر ہوتے ہیں پھر بھی انکے چال چلن پر اس وجدان کا پورا اثر نہیں ہوتا کیونکہ ایسے اشخاص سائنس کے عقیدہ قناعت کرتے ہیں کہ وہ فخر کی مسرت کے اور سرزنش سے اگر تو بہ کی توفیق ہو تو اس کمتر مسرت کے بین مین رہا کریں۔ گویا وہ ان دونوں سرزنشوں کے درمیان جھونٹے رہتے ہیں۔

تاکہ ملامت اور ناپسندیدگی کی مزاحمت کا پورا اثر ہو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک جرم موثر یا چند ایسے ہی اجزاء مل کر مل کے تاثیر کریں تاکہ وجدان میں خلقی صفات پیدا ہوں۔ ایک جزو پچپن کے اوائل میں تقریباً انتر ہے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے تقریر یا تقریر کا خوف ضروری ہے تاکہ جلی اقصاؤں کے تصرف کا آغاز ہو اور کام کرنے سے پہلے تامل کی عادت پیدا ہو سلسلہ انتہائی سہوار ہو تا کہ تقریر کے بعد بھی اس سے بدلہ ہائی ہے پھر دانش لیسٹ گھر کی پھڑکی یا غصہ کے الفاظ ملامت کے ساتھ انتہائی ناپسندیدگی یہ سب کچھ بعد و پچر کے ایک دوسرے سے نرم ہوتے جاتے ہیں لیکن ان سب کی تاثیر اس حقیقت پر موقوف ہے کہ ان میں مابست اٹھی تقریر کی باقی ہے اور ان میں جو تاثیر ہے وہ اسی سے ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان سے کچھ نہ بچھ خوف پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ ابتدائی تقریرات کے باعث سے میلان خوف کا خود سری کے وجہ ان میں شریک ہو گیا ہے اور ہم کو معلوم ہے کہ خوف کام میں سخت خارج ہوتا ہے جبکہ خوف ایک بار وجدان میں شریک ہو گیا تو مستعدی کے ساتھ ہمارے جذبی انداز میں داخل ہو گیا اٹھی رنگ آمیزی کرتا ہے اس انداز کا نسخہ حکومت کی طرف ہوتا ہے کسی صورت میں ہم اس کو پائین اس میں صلاحیت و ہشت اور احترام کی ہار ذاتی تعلقات میں پیدا ہوتی ہے اور یہ ایک خاص شرط خلقی ناپسندیدگی کے موثر ہونے کی ہے اس حیثیت سے کہ وہ چال چلن کو مضطرب کرتی ہے۔

لئے یہ خلاف قاعدہ معلوم ہوتا ہے کہ خوف خود سری کے وجدان میں داخل ہو کر ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ معروض اس وجہ ان کا محض ذات نہیں ہے بلکہ ذات دوسروں کے تعلقات کے ساتھ ہے ۱۲ مہم

یہ بھی ممکن ہے کہ سائنس اور پسند چھوٹے چھوٹے افغاموں کے لزوم کس قدر خوف جس کا اثر ہماری ذات پر ہے اس لزوم کی جہت سے ہو جو اسکو ادنیٰ درجے کے افغامت کے ساتھ پیدا ہو چکا ہے جو کی تعلیم کے آئینوں رفتہ رفتہ صرف سائنس یا پسند اعلیٰ افغامت کی قائم مقام ہو گئی ہے۔

ایک اور جزو موثر ہے جو مختلف درجوں سے مختلف اشخاص پر عمل کرتا ہے جبکہ سائنس اور کوہش کا خیال تکمیل حاصل کرتا ہے وہ خلقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی سے بہت متاثر ہوتا ہے یہ وہی جزو موثر ہے جسکو ہم نے فعلی ہمدی سے تعبیر کیا ہے وہ درجہ جو دوسروں کے ساتھ ہمارے جذباتی تعلق جو یا ہے جسکی اصل ابتدائی افغالی ہمدی اور اجتماعی حیثیت میں ہے ایسا شخص جس میں یہ رجحان قوی ہو وہ تنہائی میں اپنے متعدد افغالی تجربات کی برداشت کے ناقابل ہوتا ہے۔ اسکی مستربین ہیچ اور اسکی رنج و دچند ہو جاتے ہیں جب تک دوسرے اسکی رنج و راحت میں شریک نہ ہوں۔ اسکا غصہ یا اسکی خلقی تخفیر اسکا انتقامی جذبہ اسکا ترحم اسکا فخر اسکی قدر شناسی جب تک اسکی کے دل میں رہیں تا دیر قائم نہیں رہ سکتے رنج آئیز آرزو ہمدی کی پیدا ہو جاتی ہے۔ فعلی ہمدی اسکو مجبور کرتی ہے نہ صرف اس جستجو کے لئے کہ دوسروں کے حیات اور جذبات اسکے جذبات کے ساتھ تالیف پیدا کریں بلکہ اسلئے بھی (ہر جذبہ اکثر ناممکن ہوتا ہے) کہ اپنے جذبات ان کے جذبات کے ساتھ مولف ہو جائیں اسلئے اسکی کشتی ایسی کروار سے نہیں ہوتی جو اسکے اس پاس کے لوگوں کی آغوش کی باعث ہو اسکی تسلی ایسے کروار سے ہوتی ہے جو ان کو خوش کرے اس صورت میں بھی جبکہ یہ کروار اسکے مذاق کے خلاف طبیعت کے منافی یا تکلیف دہ ہو۔ اسکو اپنے ماضیوں کی سائنس سے یہ شہادت ملتی ہے کہ اسکے جذبات میں وہ شریک ہیں اور انکی خوشیاں یا ناپسندیدگی سے اسکو یہ تکلیف وہ ایسا۔ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اسکا شریک حال نہیں ہے۔ اکثر بچوں کو اس تنہائی کا حس کہ اسکے حیات اور جذبات میں کوئی اسکے ساتھ نہیں ہے نہایت رنج و دچند ہو جاتا ہے۔ اور خلقی ناپسندیدگی اگرچہ باقاعدہ طریقے سے اسکا اظہار ہوا ہو بہت جلد یہ حس تنہائی کا پیدا کر دیتی ہے درآئیں بلکہ اخلاقی پسندیدگی فعلی ہمدی کے اقتضا کو تسلی دیتی ہے اور ان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسکے سامنے اسکی شریک حال ہیں۔ اور جس قدر انکی معاشرت کا حلقہ وسیع ہوتا جاتا

اسی قدر پسند اور ناپسند ہر وسیع تر حلقہ کی اُن کے فخر کی لذت کو زیادہ کرتی ہے اور اُن کی شرم زیادہ رنج و دھج ہو جاتی ہے لہذا فعلی جہد کی کے اقتضا کے باعث سے نہایت شوق کے ساتھ اُسکی تمنا کی جاتی ہے یا اُس سے اجتناب کیا جاتا ہے ۔

دو اصول جو ہم نے یہاں بیان کئے ہیں ایک تو یہ ہے کہ اثر حکومت یا قوت کا جبکہ استعمال ابتدا میں انعام اور تعزیر سے ہوتا ہے اور دوسرا اقتضا فعلی جہد کی کا حیثیت اور جذبہ کی تالیف کے سمت میں بشرکت اپنی نوع کے ۔ ان دونوں اصولوں سے میری رائے میں کافی توجیہ و توجیائی کے وجدان میں اخلاقیات کی مصفت پیدا ہونے کی ہو جاتی ہے کیونکہ تائش یا کوشش بنی نوع کی جانب سے اور خلقی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے ہم پر قوی اثر رکھتے ہیں اور ہمارے کردار اور سیرت کے وجدان کو صورت بخشنے میں ۔ یہ لحاظ بعض اشخاص کو کردار کی بلند مہواری پر لیجانے کا باعث ہوتا ہے ۔ چال چلن کا نظام ایک مثالیہ سے درست ہوتا ہے اور یہی لوگوں کو اس قابل کر دیتا ہے کہ وہ ایک وکیلہ پر عمل پیرا ہوں جسکو وہ حق سمجھتے ہوں ان کو جوڑا ماحول کی پسند اور ناپسند کی کوئی پروا نہیں ہوتی ۔

ابترائش نزاکت کے اعتبار سے جس سے اور لوگوں کے انداز کا اپنی جانب لحاظ رکھا جاتا ہے انسانوں میں بڑا فرق ہے ۔ یہ فرق کچھ تو قوت عقلی کے فرق پر موقوف ہے لیکن اسکا جزو اعظم خود خیالی کے وجدان کی تکمیل ہے ۔ ایسا شخص جس میں اس وجدان کی پوری تکمیل ہوئی ہو وہ دوسروں کے حیات کے آثار کو اپنے باب میں دیکھتا رہتا اور اس کے اور اک کی قوت اور ان آثار کی ترجمانی ایسی کامل ہوگی کہ وہ دوسروں کے حیات کی ایسی نازک رنگ آمیزیوں کو مشاہدہ کرے گا جن کا اظہار بیان سے ناممکن ہے ۔ دوسری طرف وہ شخص ہے جس کی قوت ادراک کند اور جس کا خود خیالی کا وجدان قوی نہیں ہے وہ ناظم پسند اور دستی آمیز ناپسندیدگی سے اس وقت متاثر ہوگا جب کلمہ کلام اُسکی بعلانی یا رائی کا تذکرہ ہو ۔ ان دو شخصوں سے ایک کو بلحاظ ضمیر کے نازک مزاج اور ذکی انصاف اور دوسرے کی ضمیر ناقص غبی اور کودن سمجھی جائیگی ۔

قبل اسکے کہ ہم اعلیٰ درجے کے کردار پر غور کریں ہم ایسے بعض طریقوں کو

ملاحظہ کریں گے جس میں کروار درحالیکہ اقتضات اور جذبات سے منظم ہونے کی ہمواری پر باقی رہے ایسے اقتضا اور جذبے جن کو معاشرت کے حلقے نے ابھارا ہو خیال غیہ کے دواعی سے ان میں پیچیدگی پیدا ہو سکتی ہے کیونکہ ٹھیک اسی طرح جسے حیوانی زندگی کی خالص جبلی ہمواری پر ماں باپ کی جبلت ایسے چال چلن کی تقاضی ہوتی ہے جس کی قدر شناسی سے ہم باز نہیں رہ سکتے۔ اسی طرح اس اعلیٰ یا اوسط ہمواری پر سچی ایسا ہی ہوگا اگرچہ طریق عمل میں زیادہ تر نزاکت کا طور ہوگا۔

ایسا اس وقت واقع ہوتا جبکہ پسند یا ناپسند دوسروں کی نہ صرف اس لئے کہ وہ ہماری خود خیالی کے وجدان سے رجوع کر کے ہم کو متاثر کرتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ ہم دیکھتے ہیں سائنس سے مسرت حاصل ہوتی ہے اور نکوشش سے رنج ہوتا ہے اس کو بھی جو پسند یا پسند کرتا ہے اور ہماری آرزو یہ ہے کہ اسکو خوش کریں اور اس کو آرزو کرنے سے باز رہیں۔ اس داعیہ سے یہ پایا جاتا ہے کہ باہمی التزام الفت کا دونوں فریقوں میں جو اس سے تعلق رکھتے ہیں نشوونما پا چکا ہے۔ لہذا یہ کبھی موثر طریقہ سے امانیت کے دواعی کے مقام پر نہیں آسکتا جس میں نزاکت مفقود ہے جو خود خیالی کے وجدان سے پیدا ہوتے ہیں۔ تو بھی خاندانی حلقہ میں یا اس جماعت میں جن میں موافقت ہے یہ بہت ہی موثر محکمہ امانیت کے دواعی کا ہے۔ چال چلن محبت کرنا بچوں کا ابتدائے عمر ہی سے اکثر صورتوں میں بہت کچھ اس داعیہ سے منظم ہوتا ہے۔ جب وہ ایسا کام کرتے ہیں جس کا حق ہوتا ان کو سکھایا گیا ہے تو وہ اس سے بڑھکے کہ سائنس کی مسرت حاصل کریں یا ملامت سے ہمیں یہ چاہتے ہیں کہ جن سے ان کو الفت ہے وہ خوش ہوں اور ان کو رنج نہ پہنچے۔ وہ اس خیال سے بہت متاثر ہوتے ہیں۔

یہ ایک قسم کی کردار ہے جس میں خاص و فخر ہی ہے اور اس کا رجحان یہ ہے کہ بہت نازک اور ہر دانہ سیرت کی تکمیل ہو۔ اگرچہ یہ تنگ خیالی ہے اور یہ داعیہ سیرت کی مستحکم صورتوں تک نہیں لیجاتا اور اس کردار تک جو وسیع اخلاقی اصول پر مبنی ہے۔ اور وہ شخص جس میں ایسا داعیہ غالب ہے خصوصیت کے ساتھ ایسے لوگوں کی طبیعت کا تابع ہوتا ہے جسے وہ مانوس ہے۔ چھوٹی لڑکیاں سیرت پر

لوگوں سے زیادہ اس داعیہ پر عمل کرتی ہیں۔ اس داعیہ کے غلبہ کارجمان فرقہ بندی کی امتیازی خصوصیت ہے ہم یہ توقع کر سکتے ہیں اگر یہ حق ہو گیا کہ باب سوم میں ثابت کیا گیا ہے کہ خیال غیر (ایشیاری) کی اصل بالکل بے مادہ نہ جہلت ہے۔

وہ داعیہ جو تعامل سے ایشیاری (خیال غیر) افتقا کے پیدا ہوتا ہے مع اس امانیت کے خیال کے جو تائش کے حصول یا الزام سے بچنے کے لئے ہو ممکن ہے کہ ایک تیسرا درجہ پیچیدگی کا پیدا کرے داعیہ امانیت کے اضافہ سے جو ایشیاری (خیال غیر) کے بعد دوسرا مرتبہ رکھتا ہے۔ جب کوئی سچو ایسا کام کرتا ہے کہ اسکی ماں اسے پسند کرے اور اس سے خوش ہو تو علاوہ اس تسلی کے جو اس کام کے کرنے سے ہوئی ہے اس نازک افتقا سے جو ماں کی جانب ہے وہ خوشی جو اسکی خوشی سے بچے کو ہوتی ہے اور زیادہ ہو جاتی ہے جب وہ یہ سمجھتا ہے کہ ماں اس کے چال چلن سے خوش ہوتی ہے اور یہ زیادتی اسکی ذاتی خوشی کے دوسرے چیزوں سے ایک یا دونوں رکھتی ہے۔ جنہیں سے ایک سادہ اور دوسرا ملطف ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ابتدائی ہمدردانہ جوابی عمل کے طریق سے جسکے ذریعہ سے دوسرے کا اظہار کسی حیثیت یا جذبہ کا وہی حیثیت یا جذبہ مشاہدہ کرنے والے میں پیدا کرتا ہے۔ ایسے اشخاص موجود ہیں جنہیں یہ ابتدائی ہمدردانہ رجحان بہت قوی ہوتا ہے جسکی شفقت ان کے لئے جو اسکے اس پاس میں زیادہ تر اسی داعیہ سے پیدا ہوتی ہے۔ وہ اسکی برداشت نہیں کر سکتا کہ فسرہ اور مرجھائے بشرے اسکے نزدیک ہوں کیوں کہ اس سے وہ خود افسردہ ہو جاتا ہے۔ یہ لوگ اس کے آرزو مند ہوتے ہیں کہ جو لوگ ان کے گرد پیش ہوں ان کے بشرے شکفتہ اور خوش خوش ہوں کیونکہ اس سے خود ان کو شگفتگی اور مسرت ہوتی ہے۔ اگر ایسا کوئی شخص ان لوگوں کی پیروی پر اثر رکھتا ہے جو ہمیشہ اس کے گرد پیش رہتے ہیں۔ اگر مثلاً کسی خانہ ان کا بزرگ ہو یا بہت سے خادموں کا آقا ہو جو اسکے پاس رہا کرتے ہیں تو اسکا کردار ان کے باب میں شفقانہ اور جھلانی کر نیوالا ہو جائے گا ایک خاص حد تک اس آرزو سے کہ یہ ہمدردانہ

مست حاصل ہو اور ہمدانہ رنج سے محفوظ رہے۔
 زیادہ تر پیچیدہ منع خوشی کا جو اس تہ سے درج کی مشفقانہ کردار کے دائمیہ
 کی ساخت میں داخل ہے اپنے سرچشمہ مست ہونے کا حس ہے جسے اظہارات ہم ان
 لوگوں میں مشاہدہ کرتے ہیں جو ہمارے اس پاس ہیں۔ اتفاقاً مثبت شخص ذات کا
 تسلی پاتا ہے۔ جب وہ لوگ جو ہمارے علیوں کے وصول کرنے والے اس واقعہ کی
 معرفت حاصل کریں کہ ہمارے افعال سے ان کو فائدہ پہنچا خصوصاً جبکہ معطلی الیہم
 شکر گذاری کا اظہار اور ہمارا احترام کریں۔ یا صرف ان ہر بانیوں کا جو انہی کی گئی
 ہیں ان کو پورا احس ہو۔ جارج میریڈتھ کی کتاب ”مداگو است“ (صاحب انانیت)
 ایک عمدہ مطالعہ ایسے کردار کا ہے جسکی بنائے ترکیب میں غلبہ ایسی آرزو کا ہے جو
 افکار سی ہمدانہ مست کی تسلی کے ساتھ مرکب ہے اور اسکے ساتھ ہی تسلی مثبت
 حس ذات کے اتفاق کی شامل ہے اور اکثر دو متمندوں کی بخشنا بشکری کا منع یہی آخری
 سرچشمہ ہے۔ ایسے چال چلن میں بلا شک متناسر انانیت ہے اگرچہ نشانہ ایک ایسا میلان
 ہے جس میں ابتدائی ہمدانہ رجحان اور غیر خیالی (ایشیاری) کا اتفاق موجود ہے مگر مقلد
 قوت کے ساتھ۔ اکثر حیثیتوں سے یہ کردار غیر خیالی کے کردار سے بہت مشابہ ہے
 لیکن ایک نہایت اہم حیثیت سے فرق رکھتا ہے یعنی وہ بخشش جو حقیقی ایشیاری
 خیال غیر کے اتفاق سے پیدا ہوتی ہے اس میں اتفاقاً نازک جذبہ کا کسی مدبر نامتائے
 رہتا ہے ممکن ہے کہ یہ مطلق ایشیاری حد تک پہنچے حتیٰ کہ زندگی اور جو چیز زندگی میں ہے
 زیادہ عزیز ہو اور اسکا ایشیاری کیا جائے۔ درحالیکہ اس مصنوعی غیر خیالی کا داعیہ ہرگز
 کسی شخص کو ایسی چیزوں کے ایشیاری پر راغب نہ کرے گا جسکے تلف کا رنج اور خوشی
 کی مکافات نہیں کر سکتا جو اس شخص کو اپنی سخاوت کے تصور سے ہو سکتی ہو۔
 پھر یہ کہ یہ مصنوعی غیر خیالی کا داعیہ کسی شخص کو ایسے ایشیاری پر ہر بانی
 کرنے پر راغب کر سکتا ہے جن سے اسکو شخصی تعلق ہے۔ ایسے لوگ جسکی خوشی اور
 شکر گذاری اسکی سخاوت اور شفقت کی وہ خود مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ایسے شخص کے لئے

لے اور وہ کو خوش کر کے اتنی خوشی سے ہمدی حاصل کرنا اور اس سے خوش ہونا ۱۲ م

جس پر یہ داعیہ غالب ہو دو سروں کا رنج و راحت جو اس کے دائرہ سے خارج ہیں اور جو اس کی فوج میں داخل نہیں ہو سکتے مساوات کا درجہ رکھتے ہیں۔ بلکہ اپنے دائرہ میں بھی ایسا شخص ممکن ہے کہ مسقف بنو اور مثل بادشاہ گیر کے مہر بانوں کی پوچھا۔ ایسے ہی لوگوں پر کریکا جو فوراً اظہارِ مسرت اور شکر گزاری سے اس کی عنایتوں کی شکافات کرتے ہوں اور وہ ایسے لوگوں سے آرزو ہو گا جس پر اس کی مہر بانیاں موثر ہوں۔ اور اس کے گرد اس سے اس کے گرد و پیش جو لوگ ہیں ان پر خراب اثر پڑے گا۔ بعض خوشامد اور چالوسی کرنے لگیں گے لیکن جو لوگ دل کے قوی ہیں وہ اگر ان کی نیت کو سمجھ سکیں گے تو ان کی تحقیر کریں گے۔

کردار کی اس درمیانی ہمواری پر اور مصنوعی غیر خیالی (جس پر ابھی غور کیا گیا ہے) کے سلسلے میں ایک اور کردار کو شمار کرنا چاہئے جو غیر خیالی کے مشابہ و پیچیدہ ہوتا ہے یہ دوامی خود خیالی کے وجدان کی وسعت سے نکلتا ہے اور اجتماع کی حیات کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے۔

ہم نے ماں باپ کے کامل وجدان کے بیان میں اس ضمن کی طرف اشارہ کیا تھا۔ ہم نے کہا تھا کہ ماں باپ کا وجدان نہ صرف اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ محبت کا وجدان بننے کے لئے ہو جائے بلکہ وہ اپنی خود خیالی کو وسعت دے کے بچے کو اور ہر شے کو جو بچے سے تعلق رکھتی ہے اسی میں شامل کر لیتے ہیں اس کا سبب یہ ہے کہ ماں باپ عقلانی بچے کو مثل اپنی ذات کے تصور کرتے ہیں۔

مگر صرف بچہ ہی صرف وہ معروض نہیں ہے جس کی طرف خود خیالی کا وجدان عموماً بڑھ سکتا ہے یا درحقیقت بڑھتا ہے خصوصاً ایسے لوگوں میں جن میں ہمدردی کا جہان اور اجتماعی جبلت دونوں قوی ہوتے ہیں۔ بچے کے بعد خاندان حیثیت مجموعی سے گزشتہ اور آئندہ دونوں زمانوں میں جبکہ زمانہ حال میں بھی وہ معروض ہے جس کی طرف یہ توسیع واقع ہوتی ہے۔ کسی شخص کو ابنا معلوم ہوتا ہے خصوصاً ایسی جماعتوں میں جتنی پیچیدگی مثل ہمارے اجتماع کے نہیں ہے کہ وہ خاندان جس کا وہ ایک رکن ہے مجموعی طور سے صلاحیت مصیبت برداشت کرنے کی یا مجموعی خوشنحالی کی رکھتا ہے یہ کہ خاندان مجموعاً ذمہ دار ہے اور اس کی مجموعی حالت پر احکام یا اجتہاد

یا وجہانات دوسرے شخصوں کے جاری ہو سکتے ہیں۔ اور چونکہ وہ اس مجموعہ کا ایک جز ہے وہ بھی حصہ رسیدی معروضات ان جملہ انتفاعات کا ہے۔ جس حد تک وہ ایسا کرتا ہے یہ سب اناز اور لوگوں کے اس کے خود خیالی کے وجدان کی جانب رجوع کرتے ہیں اور اسی حد میں اس کے غضب اس کی شکر گزاری اس کے انتقام اس کی مثبت سمیت ذات اور اس کی شرم کو ابھارتے ہیں۔ لہذا اس کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ اس کا خاندان خوشحال رہے اور لوگوں کی نظروں میں اچھا معلوم ہو۔ اور یہ آرزو ممکن ہے کہ ایک داعیہ ہو جائے جس کی قوت اپنے ذاتی پیہود کے خیال سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ محض شرکت نام کی ایک خاندان کے جملہ ارکان میں بہت کچھ اس ممالکت کو ذات خاص اور خاندان کے قائم رکھتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ خود خیالی کی توسیع ہوتی ہے جس کو محاورہ علم میں اس طرح ادا کرتے ہیں ”خون بہ نسبت پانی کے گاڑھا ہوتا ہے۔“ اور اس کو وسیع کو معرفت خاندان ہی تک محدود بنونا چاہئے بلکہ محدود نہیں ہونا اگلی ابتدائی جماعتیں جیتنے اور فرتے جن کا دوسرے فرتے اور جیتنے مجموعی حیثیت سے اس و لحاظ کرتے ہیں وہ اس وجدان کے معروض ہو جاتے ہیں اور ہمارے زمانے میں ہونہار پنجہ اسی طریقے سے جھکاؤ کو رہا اپنی ذات کو اپنے مکتب اور مدرسہ اپنے قصبے اپنے پیشے کے ساتھ یکاگی پیدا کرتا ہے اور ذاتی انتفاع کو اس حد تک وسعت دیتا ہے کہ وہ ان مجموعوں کے ساتھ مل کے مثل ذات واحد کے ہو جاتا ہے اور آخر کار ملک اور قوم کے ساتھ مجموعاً ایسی ہی نسبت قائم ہو جاتی ہے۔ یہ امر قابل لحاظ ہے کہ ہر صورت میں معروض کی ہستی پر توسیع اس وجدان کی موقوف ہے درجہ اہل حرفہ ملک گویا ایک معروض ہیں مغلہ ایسے ہی اور معرفتات کے اور دوسرے معرفتات کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جیسی نسبت اشخاص میں باہم دگر ہوئی ہے اور ایسی ہی مجموعی اکائیوں سے بنے ہوئے ہیں اور عموماً افراد انسان اسے

لے ہدی زبان میں اس معنوں کو اس طرح ادا کرتے ہیں کہ رقی بھرتانہ جھکڑے جبروتی سے بڑھتا ہوا ہوتا ہے یعنی جو بات عزیز کے دل کو لگے گی وہ دوست کے دل کو نہیں لگ سکتی۔ لیکن یہ حالت اسی حد تک قائم رہتی ہے جبکہ عزیزوں سے میل جول ہوا اور کھڑے جلتے رہتے ہوں ورنہ عزیز بھی شکل غیروں کے ہو جاتے ہیں ۱۲

یہ مجموعہ گویا کہ ایک فرد ہے جو کہ معروض احکام جذبات وجدانات اور افعال کی ہے جس میں صلاحیت ہماری ناخوشی تفاخر شکر گزاری اور جملہ مخصوص شخصیتی جذبات کے ابھارنے کی ہے جب تک کہ کوئی ایسی مجموعی اکائی ایسے شخصی تعلقات نہیں یعنی ذاتی التفات کی توسیع وہاں تک مشکل واقع ہو سکتی ہے۔ مثلاً اس کی توسیع ایسی قوم یا فریق تک نہیں ہو سکتی جو اوروں سے علیحدہ ہو اور یہ ٹر معاہدہ وجدان زیادہ تر قومی ہونا جاتا ہے اور اس کی تقسیم دوسرے پہنچتی ہے۔ جس قدر کثرت اور قوت سے تفائل قوم کا دوسروں کے ساتھ ہو اسی قدر زیادہ آزاد اور قوی بین الاقوامی برقیات اور انتقاد ہو گا یعنی ہماری حب الوطنی کا ذاتی اور اک اور وجدان مثل شخصی اور اک اور وجدان کے دوسری ایسی ہی مجموعی ذاتوں کے ساتھ معاملت کرنے سے تکمیل حاصل کرتا ہے اور ہمارے روز افزوں علم کی روشنی میں یہ نشود مٹا پاتے ہیں ان احکام کی روشنی میں جو ان کی جانب سے ہماری مجموعی ذات پر اور ایک دوسرے پر صادر ہوتے ہیں۔ پس اس قسم کی وسیع خود بخوبی کے وجدان کے ایسے دوا می پیدا ہو سکتے ہیں جو ایسے کردار کے باعث ہوں جس میں شخصی ایثار شامل ہو۔ اور اگر یہ وجدان قوی ہو تو ان دوا می میں ایسی قوت کا امتکان ہے جو تنگ خود بخوبی کے دوا می پر غالب آجائے۔ لیکن خصوصیت کے ساتھ یہ دوا می ان دوا می کے ساتھ کام کرتے ہیں جیسے کوئی محبوب وطن یا ہی معرکہ جنگ میں جان دے کے اپنی ذات اور اپنے ملک کی عزت کا باعث ہوتا ہے۔

یہ امانیت کے وجدان کی توسیع مثلاً غیر خبیالیوں (ایثارات) ہیں شخص کے اخلاقی سامان کا نہایت ضروری حصہ ہے۔ کیونکہ وہ اجتماعی خدمت کے لئے فوری شخصی مقاصد پر غالب ہونے کی جانب لے جاتی ہے۔ تاکہ مجموعی مقاصد حاصل ہوں جنہیں عمل جس کے حاصل کرنے سے قاصر ہے۔ وہ ہماری جذباتی زندگی کو بھر پور کر کے شخصی ہمواری سے اعلیٰ کی جانب ترقی دیتا ہے۔

لئے مثل اس ان باب کے وجدان کے اکثر استقام کی حب الوطنی ایک امر مزاج اس وسعت دی ہوئی خودی جو نیم غیر خبیالی (ایثار کے مشابہ) وجدان کی صورت پیدا کرتی ہے حقیقی ایثار اور محبت کی وجدان کے ساتھ ۱۲ مم

باب ششم

اجتماعی کردار کی اعلیٰ ہمواری پر ترقی

ہمارے کردار کی تنظیم دوسروں کی پسند ناپسند کے پاس سے جی بھٹ گزشتہ باب میں جوئی انکی کچھ حدیں ہیں اور کچھ کمزوریاں ہیں گو کہ وہ بہت ہی اہمیت رکھتے ہیں کا فائدہ انا م کیلئے ۔

اول تو یہ کہ جو دواعی اس میں شامل ہیں وہ درحقیقت امانیت سے پیدا ہیں اگرچہ بعض صورتوں میں غیر خیالی کے اقتضا کے ساتھ انکا خمیر ہوا ہو ۔ ثانیاً ہمارے اجتماعی دائرے کے پسند اور ناپسند کی تاثیر افعال حقہ کی مقبولیت کے باب میں زائل ہو جاتی ہے جو نہی ہم کو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ ہمارا تصور اس معیار میں جو کہ ہم سے مطلوب ہے ہرگز ان لوگوں کو معلوم نہ ہو گا جن کے دلوں میں ہم اپنا پر تو دیکھنے کے عادی ہیں اور جن کے پسند اور ناپسند کو ہم اہمیت دیتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں وہ شخص جسکے حق کردار کی بنا کسی اونچی ہمواری پر نہیں ہے سو پسند اور ناپسند دوسروں کے ایسے شخص کا چال چلن مسلمہ قانون کے مطابق نہ ہو گا جبکہ متضاد آرزو میں موجود ہوں جبکہ انکو ”مانوڈ ہونے“ کا خوف نہ ہو ۔ عوام کی رائے کے اس تصور کا علاج اکثر اشخاص نے اس طرح کیا ہے کہ ایک آنکھ ہے جو سب کچھ دیکھتی ہے (اس آنکھ سے کوئی کھپ نہیں سکتا) وہ قوت جو کل انسانوں کے افعال کی ناظر ہے خواہ وہ کتنا ہی چھپا کے کیا جائے اور وہی سزا اور جزا دے گا بخواد دنیا میں خواہ عقوبتی میں خواہ وہ افعال اجتماعی دستور کے مطابق ہوں خواہ غیر مطابق ہوں ۔ یہ نیکیلی قبولیت اس میں شک نہیں کہ اجتماعی نیکیمل کے ارتقا کے ایک درجے تک بہت ہو تر شاہت ہوئی لیکن جاننا چاہئے کہ وہ دواعی جن سے اس مقبولیت کا رجوع ہے پست ترین ۔ پسند و ناپسند دواعی کے جن کے ذریعہ سے رائے عامہ کردار پر تاثیر کرتی ہے ۔ کیونکہ اسکا اعتماد انفا مالت

اور تعذیرات پر ہے جسکی صنف ادنیٰ ہے بہ نسبت جمہور کی پسند اور ناپسند کے۔ مزید براں یہ کہ انعامات جو پیش کئے جاتے ہیں اور تعذیرات جن سے دھمکا یا جا آئے عوامیت بعید ہیں اور اُسے زناں اور بھلوک میں اور چونکہ کچھ عدم یقین ایکی درآمد کے باب میں جاری ہو جاتا ہے تو انکی مقدار بہت عظیم میان کھاتی ہے تاکہ انکی مقبولیت مسلم ہو اور وعدے غیر متناسب عظیم انعامات یا تعذیرات کے اخلاق پر خراب اثر ڈالتے ہیں۔

ایک دوسری حد رائے عامہ بحیثیت خاص منظوری کے درست چال چلن کیلئے یہ ہے کہ جو چال چلن مبنی ہے رائے عامہ پر وہ تمام و کمال موقوف ہے مابہت پر اخلاقی روایات اور رسم و رواج پر اس حالت کے جس میں شخص کی نشو و نما ہو رہی ہے۔ ہر اجتماع کا مخصوص دستور ہے اور دوسرے دستورات سے جہاں اختلاف ہے وہ لغو بلکہ شرارت آمیز سمجھا جاتا ہے۔ تشکیلیں اس واقعہ کی زمانہ تاخر کی اخلاقی کتابوں میں بہت موجود ہیں۔ غور کرو حالت پریمیا کے باشندوں کی جو اپنا فرض سمجھتے ہیں کہ اپنے ماں باپ کو قتل کر دیں جب وہ ایک عمر تک پہنچ جاتے ہیں اور نہایت اطاعت اور سعادت مند ہی کے اظہار کے ساتھ گھلے ملتے ہیں نسل اس کے کہ انکا کام تمام کر کے گور میں پہنچا دیں۔ یا یورپیوں کے بعض قبیلے جن میں کسی انسان کا سر اتار لینا مرد و موخواہ عورت خواہ بچہ ایسے طریقوں سے بھی جو بڑی دغا بازی ہے قبولیت عام اور قدر شائستگی حاصل کر بیجا یقینی طریقہ ہے۔ یا حالت انھیں ملاو کے باشندوں کی جن کو ہر مہینے سے شرم آتی ہے اگر وہ بغیر ان باریک فیتوں کے دیکھے جائیں جن کو وہ عموماً زانو کے نیچے باندھا کرتے ہیں اگرچہ کوئی اور لباس قطعاً ضروری نہیں سمجھا جاتا۔

قبولیت رائے عامہ کی ایکی نہایت نہیں ہے کہ چال چلن میں فاحش نقص اور لغو تہیں ہونگی اور اس سے بھی نیا وہ اہمیت اس امر کو ہے۔ کہ قبولیت عام میں کوئی اصل ترقی کی موجود نہیں ہوتی بلکہ ایسے سخت رسم و رواج کو پیدا کرتے ہیں جسکی تبدیلیاں ہی مفاد نہ توڑ مڑ ان عناصر کی ہے جو کسی زمانے میں بہت قیمتی تھے۔

اب ہم ان طریقوں پر غور کریں جن سے بعض انسان اس چال چلن کی بھواری سے جسکی تنظیر ان کے حلقہ اجتماع کے پسند اور ناپسند پر موقوف ہو اوپر کی جانب ترقی کرتے ہیں۔

لے تاخر کو چاہئے کہ اس بیان کو بعد باشندگان یورپیوں سے متعلق یہ سمجھیں اکثر ان شریعتوں سے ایسے چال چلن کی حرکتیں نہیں رکھتے جو کہ انھیں ہی دیکھ کر یا ان سے ۴۱۳

جب سچے کا حیز اجتماعی ہستوں کا پھیلتا ہے اسکو معلوم ہوتا ہے کہ بعض ضوابط خاندانی حلقہ کے ہر جگہ بحال رہتے ہیں اُن کو توڑنا جمہوری ناپسندی کا موجب ہوتا ہے۔ ابتدائی جماعتوں میں جن میں رسم و رواج کی پابندی سختی سے کی جاتی تھی اور اسکو سب جانتے پہانتے ہیں اس میں کوئی رکن اجتماع کا کام نہیں کرتا یہ جملہ رسم و رواج ضوابط کے دار کے باب میں درست ہے کسی ایک کا شکست کرنا جمہوری ناپسندی کا باعث ہوتا ہے۔ اگر تکمیل خود خدائی کے وجدان کی باضابطہ طریقہ سے خاندان میں سچے پر جنکا دباؤ تھا اُن سے آغاز ہوئی ہے تو کوئی سچہ یا بڑا جمہوری ناپسندی کو برداشت نہیں کر سکتا البتہ اگر اسکو کوئی اعلیٰ اخلاقی ہدایت کا سرچشمہ مل گیا ہے۔ اسی سے ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر ابتدائی جماعتوں میں ضوابط کو دار کے خواہ مخواہ ہوں خواہ مخواہ جن کو رسم و رواج نے نافذ کیا ہے اُن کی جملہ ارکان نہایت اعتیاد سے پابندی کرتے ہیں۔ زمانہ متاخر کی ہندو جماعتوں میں بخلاف پہلی صورت کے سچہ عموماً پچپن ہی سے متعہ داور سختی سے نافذ ہونے والے ضابطوں کا تابع ہوتا ہے جسکی وحشی سچہ کو ہرگز خیر نہ تھی۔ لیکن جب وہ (ہندو) جماعت کا سچہ (گھر سے نکلتا ہے اور وسیع معاشرتی چیز میں داخل ہوتا ہے تو اسکو معلوم ہوتا ہے بعض اُن ضوابط سے مثلاً چوری اور قتل کے خلاف بحال رکھے گئے ہیں بذریعہ مجموعی آواز اجتماع کے اور قانون عام نے اُن کو نافذ کیا ہے پس وہ (سچہ) اُن کو مثل سابق تسلیم کرتا ہے اور اُن پر عمل کرتا ہے۔ دوسرے جواکسی پچپن کی تعلیم میں داخل تھے اُن کو عامہ کی رائے اور حیت ہرگز تسلیم نہیں کرتی جس حلقہ معاشرت میں اب وہ زندگی بسر کر رہا ہے اور بعض ایسے ہیں جن کو کچھ اشتیاق مانتے ہیں اور کچھ نہیں مانتے۔ بعض ایک حلقہ معاشرت میں مقبول ہیں اور بعض دوسرے حلقہ میں۔ جب تک کوئی متوسط الحال لڑکا یا مرد کو دار کی اعلیٰ ہواری پر ترقی نہ کرے وہ پابندی کے ساتھ خصوصیات اس دستور کے جس حلقہ میں وہ ایک کن کی حیثیت سے کار پر واز ہے ضرور قبول کرے گا۔

سچے کا ان اختلافات کو دریافت کر لینا جو دستورات میں مختلف ارکان کے اور حلقوں میں اسکی جماعت کے پائے جاتے ہیں ضرور ہے کہ وہ ضوابط جن میں اختلافات ہیں انکی تاثیر کو اسکی ذات پر ضعیف کر دیں۔ اب وہ ایسے ضوابط کے ملاحظہ کے بعد رائے عامہ کی منظرہ کی کے باب میں کلام کرنے لگے گا جسکی عملہ رآمد کو دار کے مذکورہ صیغوں میں ہے۔ اگر وہ اپنے معاشرتی حلقوں کے مختلف دستورات کی تائید کرے تو اسکی خصلتیں اخلاقی کو دار کی ایسی مضبوط ہونگی جیسی وہ اس صورت میں ہوتی جسکے وہ ایک ہی حلقہ سے واقف ہوتا پس براختلاف آرا ہمارے ملحق ہندو جماعتوں کا اس قوت کو ضعیف کر دیتا ہے جس کا اثر ہر شخص کے چال چلن پر ہے اسی سے چال چلن میں ہندو انسانوں کی

جماعت کثیر کے چال چلن میں بہت ہی کم استواری ہوتی ہے اس سبب کے اعتبار سے جبکہ وہ جمعی
ہیں بہ نسبت وحشی اور نیم شایستہ لوگوں کے۔ یہ امر مہذب انسانوں کی کسی پیدائشی اخلاقی یستی کو
نہیں ظاہر کرتا اگرچہ اسکا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مہذب جماعتوں میں ایسی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں
جسکی آگاہی وحشی بہت جماعتوں کو نہ ہوتی اس سے ایک بہت بڑا نفع ہے جس سے مہذب جماعتوں
میں سیرت کے عدم تعین اور ارکان کثیر میں بہ نسبت اخلاق کے ظہور کی بہتر مکافات ہو جاتی ہے
یعنی اس سے ایک میدان اور موقع اعلیٰ سیرت کی تکمیل کے لئے ہم پہنچا ہے حکما امکان ابتداء
جماعتوں میں نہ تھا اور اس سے ممکن ہوتا ہے کہ اخلاقی روایات ان اعلیٰ نمونوں کے واسطے ترقی کریں
کیونکہ ابتدائی جماعتوں میں قطعیت رواجی و سنور کی اور اسکی مطابقت رائے عامہ
سے تامل کا موقع نہیں دیتی تاکہ چال چلن پر غور کیا جائے اور شخصی اخلاقی تصرف اور اختیار کیلئے کوئی
میدان نہیں ملتا کوئی چیز عمل کیلئے اور کوئی محرک مضبوط سیرت کی تکمیل کے لئے نہیں ہوتا کہ کوئی شخص
نہ صرف سب سے قوی جسمی جوش کور کے بلکہ اس قابل ہو کہ رائے عامہ کے خلاف کھڑا ہو جائے اور وہ
کام کرے جسکو وہ حق سمجھتا ہے اور رائے عامہ کی بالکل پروا نہ کرے۔

ناظر کو اس تکمیل کی کوشش کرنا چاہئے کہ اگر وہ بالفرض ایسی کسی جماعت کا رکن ہو جس کا
دستور یہ چاہتا ہو کہ جب کبھی وہ اپنی خوشدامن سے ملے اور نہ معاشرت جائے یا اپنے بعض عزیزوں کا
نام کبھی نہ لے اور وہ پھینچل کرے کہ یہ اور اکثر ایسے ہی کھٹ راگ چال چلن کے ہیں جن کو رسم و رواج نے
جاری کیا ہے جسکا شکست کرنا عام نامقبولیت کا باعث ہوتا ہے اور اکثر سخت تہذیب بھی ملتی ہے تو وہ
سمجھ سکیگا کہ ایسے سخت دستور سے سیرت اور عزم کی تکمیل کا کیا موقع مل سکتا ہے۔

خلقی حکم کا استعمال شخصی ترقی کیلئے ضروری ہے تاکہ اعلیٰ ہمواری پر فائز ہو سکے اور اس
محل پر ہم اختصار کے ساتھ خلقی حکم کے شرائط پر غور کریں گے ہم ڈاکٹر فور کے بیان کو خلقی حکم اور
جذبہ کے تعلق کے باب میں اختیار کرتے ہیں جو کہ روایتی مشہور مسئلہ کا اظہار ہے۔ وہ لکھتے ہیں
”کہ جب کوئی فعل ایک باطل کہد یا گیا اخلافاً اچھا یا برا یا بعض مشہور و معروف منف
افعال سے منسوب ہو جسکی اخلاقی خصوصیت دریافت ہو چکی ہے تو جذبہ پسندیدگی یا ناپسندیدگی
کا فوراً اس کے بارے میں اس کے ساتھ ہی پیدا ہو جاتا ہے بطور ایک واقعہ ضروری کے“ اور پھر جوں میں

لے یہ دستور ہندوستان میں موجود ہے کہ ہر اپنے شوہر اور بیٹے اور سر سے کا نام نہیں لے سکتی ۱۲ م

عقلی طریق عمل تمام ہو جاتا ہے اور اس فعل پر رجحوت یا چوری یا فریب یا ظلم یا ناانصافی کا داغ لگا دیا جاتا ہے تو جو اخلاقی جذبہ اس کے ساتھ مخصوص ہے وہ فوراً برا بن جاتا ہے۔ برادر ایسے ہی بیانات سے اس روایتی مسئلہ کی توضیح ہوتی ہے کہ عقلی طریق عمل سیرت کی تعمیر اور اس کے ٹھیکہ کشی کا جیسے ہم اخلاقی حکم جاری کریں ابتداء الٰہی اور اعلیٰ قدم اخلاقی حکم کے اجرا کا ہے اور یہ کہ جو جذبہ اس طریق عمل میں شامل ہے اسی عقلی طریق عمل کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اور مصنفین اس مسئلہ کی منہج الودیع تردید کرتے ہیں اور طریق عمل کو بالکل پلٹ دیتے ہیں پروفیسر و سٹارک مثلاً یہ مانتے ہیں کہ اخلاقی احکام اخلاقی جذبات کے نظارات ہوتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ اخلاقی تصورات بالآخر جذبات پر مبنی ہیں خواہ وہ ناخوشنودی کا جذبہ ہو خواہ پسندیدگی کا یہ ایک واقعہ ہے جس سے بعض فریق عقلا نے بے فائدہ انکار کر نیکی کوشش کی ہے۔

پس دوسرا سر متقابل مسئلہ اخلاقی کے متعلق ہم کو معلوم ہوتے ہیں۔ ایک کے نزدیک ہر صورت میں حکم سے جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک جذبہ ہمیشہ حکم کے تعین کا موجب ہوتا ہے ہم کو یہ سمجھنا چاہیے کہ دونوں مذہب ایک حد تک درست ہیں ہم کو دوسرے لوگ کے ساتھ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ جس مسئلہ کی انصوں نے مخالفت کی ہے ایسی عقلیت کا مغالطہ ہے (جس کے خلاف زمانہ حال میں عام رد عمل کی اشاعت ہوئی ہے) اور یہ کہ اخلاقی حکم بالآخر جذبات پر مبنی ہیں لیکن ہم کو لفظ ”بالآخر“ پر زور دینا چاہیے۔ کیونکہ جذبات جن پر انسان کے اخلاقی احکام مبنی ہیں ممکن ہے کہ اس کے ذاتی جذبات نہ ہوں جبکہ وہ حکم نکال رہا ہو۔ اور اس کے ابتداء الٰہی (کسی کے) جذبات بھی نہ ہوں مگر جذبات خصوصاً وہ بے غرض جذبہ جو ہم اخلاقی ناخوشنودی (طیش) کہتے ہیں ان کو کوئی ہے جو گذشتہ زمانے میں اخلاقی روایات کے تشکیل کرنے میں ایسا کام کر گئے ہیں۔

کسی انسان نے شاید اخلاقی احکام نگاہرگز نہ سیکھا ہو گا بغیر اسکے کہ اولاً اس کو اس قسم کے جذبات کا تجربہ ہوا ہو جس سے اخلاقی روایت بالآخر نکلی ہے لیکن کم از کم نظری طور سے اخلاقی حکم نگاہرگز ممکن ہے۔ جب تک ہر اخلاقی روایت کے باب میں اسکے میان کرنے کے لئے متعدد بنے بنائے احکام اور چست فقرے موجود نہ ہوں۔ اور ہر منظم جماعت اپنے ہر رکن پر اخلاقی روایت منظم قوت

لے ”پروگرسو ریٹی“ جیسے کتاب ترقی اخلاق ۱۲ ص ۴
لے ”دی ایڈجین ایٹڈ ڈولینٹ آف ایل ایڈیاز“ کتاب اعلیت اور تکمیل تصورات اخلاقی۔

تکلف نافذ کرتی ہے۔ سچ ان سرورجہ اخلاقی مقولوں کو صرف اشاروں میں لیکھ لیتا ہے خصوصاً اُس قسم کے احکام جن کو ہم امتیاز کے لئے عزت کے اشارے کہتے ہیں۔ اسکے والدین اور معلم بار بار متعدد مقولے دہراتے رہتے ہیں۔ مثلاً جھوٹ بولنا چرنا دھوکا دینا ظلم کرنا برا ہوتا ہے۔ ایسا ندراری ہر باری سخاوت اچھے کام ہیں۔ اور جماعت کی آواز اپنی ناقابل مزاحمت شان و شوکت سے ان احکام کو نافذ کرتی ہے۔ سچ ان مقولوں کو اور ایسے ہی متعدد مقولوں کو مان لیتا ہے قبل اسکے کہ اُن کے وجوہ کو سمجھے اور اس قسم کے افعال جن پر یہ مقولے جاری ہوتے ہیں اُنکی ذات میں اُس جذبہ کو ابھار جس سے مخصوص اخلاقی حکم کی قسمیں ہوتی ہیں۔ مثلاً سچ اشارات سے اسکو قبول کرنے کا اور حسب موقع کام میں لائیگا کہ مینز پر کہنیاں لگانا برا ہوتا ہے اور اگر اُسے کسی درجے تک قانون اور ضابطے کے وجدان کو حاصل کر لیا ہے تو وہ اپنے کسی بھولی پر یہ حکم جاری کریگا۔ تم بڑے شہر پر ہو مینز پر کہنیاں لگاتے ہو، اور اسکو غصہ بھی آئیگا ٹھیک اسی طرح جیسے وہ دوسرے کو چور یا ظلم کیلئے ملامت کرتا۔ یہ سمجھنا غلو ہے کہ کہنیاں لگانے کو برا کہنا کوئی اصلی اخلاقی حکم ہے جو اخلاقی ناخوشنودی سے پیدا ہوا ہے۔ مختصر یہ کہ ہم کو چاہئے کہ اصلی اخلاقی احکام اور تقلیدی اخلاقی احکام میں امتیاز کریں۔ پچھلے کے بارے میں روایتی مسئلہ درست ہے۔ افعال کی قسمیں مقرر کرنے کا عمل اخلاقی جذبہ کی نمود سے پہلے ہوتا ہے اور جذبے کا تعین کرتا ہے۔ اصلی اخلاقی احکام کے باب میں دوسرا رک حق پر ہے کہ وہ بنیاد مستقیم جذبات سے پیدا ہوتے ہیں۔

معتدل التفکرت سچے کا سرورجہ مقولوں سے اکثر کونسلیم کر لینا ضروری ہے جبکہ وہ محکمات اس سے کہے جائیں اور سچے کو اُنکا لحاظ اور اُنکی تائید اور تصدیق اس عمل کے ذریعے سے ہوتی ہے جس سے خود خیالی کے وجدان کی تکمیل بذریعہ انعامات اور تعذیرات سائنس اور کوشش کے ہوتی ہے جس کو ہم نے باب گذشتہ میں تحقیق کیا ہے۔ تقلیدی احکام کے باب میں ہم ڈاکٹر فولر اور اہل عقلیت سے بھی کچھ آگے جاسکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ انکی ساخت نہ صرف بغیر مقدم جذبہ کے بلکہ بغیر کسی موخر یا نفع اخلاقی جذبے کے بھی ہو سکتی ہے ممکن ہے کہ وہ خالصاً عقلی ہوں اگرچہ یہ صورت بہت کم ہوتی ہے۔ لیکن ہم کردار کے متعلق اکثر مقولوں کو تسلیم کر لیتے ہیں خواہ محض مشورے کے طور پر ہوں یا کسی حد تک بواسطہ اصلی تصدیقات کے بھی جو ہمارے جذبات اور وجدانات سے پیدا ہوتی ہوں۔ لہذا مسئلہ مقولے یا اصول ممکن ہے کہ اخلاقی حکم (تصدیق) کو خالصاً عقلی طریق سے

سلہ یہ طریق عمل خالص عقلی ہے جیسے ہر ذہنی عمل ہوتا ہے۔ قوت محرکہ اس طریق عمل کی اقتضا کسی جذبہ کا نہیں ہے۔

پیدا کریں ان اصول کے ساتھ کردار کی سطح بقت یا عدم مطالبقت کی چھان ایک طریق عمل ہے جس کو ہم قیاسی شکل میں بیان کر سکتے ہیں۔ ہر جمعوٹ بُرا ہے۔ یہ جمعوٹ ہے لہذا یہ بُرا ہے۔ اور فعل بھی ممکن ہے کہ وہ اسط کسی اور پہلے سے مسئلہ اصول کے اسکی پیروی کرے۔ مثلاً سمجھو جاتے ہیں نھارے باطل کردار پر تم کو نقد یہ دوں پس میں تم کو نقد یہ دیتا ہوں۔ یہ شک ایسے خالصاً عقلی احکام جنکی تائید جذبہ سے نہیں ہوتی وہ براہِ مستقیم اس کردار کے اُبھارے ہوئے ہیں جن پر حکم جاری ہو چکا ہے وہ جن کے موافق اور باطل کے خلاف کوشش کرنے کے اس قوت کے ساتھ رہنمائی نہ کر سکتے جیسی وہ کوشش جو جذبہ احکام کے بعد ہوں۔

اصلی اخلاقی احکام پیدا اور ناپنے کے ذریعے سے انسان اعلیٰ درجے کے کردار کی بلند سطح پر فائز ہو سکتا ہے۔ لہذا اوٹھیں میں وہ امر ہے جس سے ہم کو موجودہ قفل میں غرض ہے۔ احکام پیدا اور ناپنے کے دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں ایک وہ جن کا تعلق حجابات (حسن و قبح) سے ہے اور دوسرے وہ جن کا تعلق اخلاق سے ہے۔ جو یہ دونوں مشترک نئے سے بطور مثالوں کے نکلے ہیں لیکن اکثر لوگوں نے ان میں تفریق نہیں کی ہے۔ ہم دونوں قسم کے احکام کے لئے ایک ہی طرح کے (الفاظ) جملے کہا کرتے ہیں الفاظ باید شاید چاہئے واجب ہے، چہ برے۔ باطل۔ حق۔ دونوں قسم کے احکام پر جاری ہیں خواہ اخلاقی ہوں خواہ جمالی۔ ایسے احکام مسموئہ ناپنے اور ناپنے کی گئی کے جذبات سے نکلے ہیں اگرچہ موجودہ زمانے کے بیانات میں ان جذبات کے متعلق بہت کچھ فروگذاشت (اہمال) اور اجمال ہوا ہے مذکورہ جذبات کو اکثر مصنفوں نے اخلاقی نوعیت سے منسوب کیا ہے یا کتنا تینا کیا ہے۔ یہ صرف ایک اور مثال اس بات کی ہے جس حالت میں جذبات کے نقیات اب تک موجود ہیں۔

اہم ملاحظہ کرچکے ہیں کہ احکام پیدا اور ناپنے کے ممکن ہے کہ خالصاً عقلی طریق عمل سے ہوں جن کا تعلق پہلے سے مانے ہوئے اصول سے ہوتا ہے اور ایسے احکام کے بعد مخصوص جذبات پیدا ہوں یا نہ پیدا ہوں جنکے معرفتات افعال میں جن پر حکم جاری کیا گیا ہے۔ یہ حال باقی رہتا ہے کہ آیا ایسے مخصوص جذبات ہیں جن سے اصلی اخلاقی احکام پیدا ہوتے ہیں اور جن کو ہم پیدا اور ناپنے کے جذبات کہہ سکتے ہیں؟ میرے نزدیک جواب یہ ہونا چاہئے۔ ہرگز نہیں کوئی مخصوص جذبہ پیدا اور ناپنے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جس کو براہِ راست اس فعل نے جس پر حکم لگایا ہے نہیں اُبھارا ہے۔ م۔

نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے جذبات کا نشان دینا ان جذبات کے ماوراء علیحدہ جن کو ہم نے پہچان لیا ہے اور کوئی ایک صورتِ حکم کی منجھان چند ابتدائی جذبات کے کسی ایک سے نکل سکتی ہے یا ملٹت جذبات سے حکم پسندیدگی کا ممکن ہے کہ قدر شناسی شکر گذاری نسبت حسن ذات ماکسی ایک جذبہ سے منجملہ جذبات پیدا ہو سکے جبکہ ابتدائی ہمدردانہ رد عمل کے طریق سے تحریک پیدا ہو۔ حکم ناپسندیدگی کا اکثر غضب (غصہ) سے پیدا ہوتا ہے۔ یا تو غضب اپنے سادہ غیر ملٹت صورت میں ہو یا بطور ایک عنصر کے کسی ثانوی ترکیب میں داخل ہو جیسے شرم ملامت تحقیر التذخوف اور کراہت سے بھی ممکن ہے۔ اور انکی نموداری شاید خوشی یا سوچ کے حیات سے علی الترتیب واقع ہو بغیر جذبہ کے اگرچہ احکام جن کا بہرہ مستحق ہے وہ اکثر جمالی ہوتے ہیں نہ کہ اخلاقی احکام۔ سچے میں یہ اعلیٰ اخلاقی احکام غیر منظم جذبات سے نکلتے ہیں لیکن انسان بالغ و عاقل میں انکو عموماً ایسے جذبات آمادہ کرنے ہیں جو کسی وجدان کے اندر بدیعہ ایسے افعال کے تحریک قبول کریں جن کا اثر وجدان کے معروض پر ہو۔

یہ مشہور ہے کہ وجدانات اخلاقی احکام کا تعین کرتے ہیں۔ کسی شخص کے ذاتی وجدانات اسکو ایسے احکام کی طرف لیجاتے ہیں جو صرف اسکی ذات اکیلے دست ہیں جنہیں حقیقی یا ماورائے شخصیت حقیقت نہیں ہوتی یا جیسے عموماً کہا جاتا ہے کہ وہ اسکی عقل کو بگاڑ دیتے ہیں۔ چنانچہ جن سے ہم محبت یا نفرت کرتے ہیں ان کے افعال پر عام اور حقیقی محبت کے ساتھ حکم گزارا جاتا ہے۔ ایک صورت میں (محبت میں) جذبات جن سے پہلے اور ناپسند کا تقرر ہوتا ہے ممکن ہے کہ افراد ہو جائے کیونکہ صد جذبات وجدان محبت کے اس حکم میں داخل ہیں۔ دوسری صورت میں وہ جذبات ہیں جو ناپسندیدگی کا تعین کرتے ہیں۔ ماوراء ان کے مجرور وجدانات ہیں جیسے عدالت صدق شجاعت حب ایثار خود غرضی فریب دہی کاہلی سے متغیر۔ محض یہی وجدانات احکام جاری کرنے کیلئے کفایت کرتے ہیں جو احکام عموماً مانع اور درست ہوتے ہیں۔ یہ وجدانات مجرور وجدانات کے مختلف صفتیں اطوار اور سیرت کی اخلاقی وجدانات کی نوعیت رکھتے ہیں۔ پس ایسے مجرور وجدانات کی تکمیل کے واسطے سے شخص کی اخلاقی تکمیل اور نفاست اس کے اخلاقی احکام کی اپنے افعال کے باب میں اور دوسروں کے بارے میں بھی پیدا ہوتی ہے اوس کے اخلاقی امور

لے مثلاً بعض سچے اعلیٰ اخلاقی حکم جاری کرتے ہیں ”تم بڑے شریر ہو“ کسی ایسے شخص پر جو ان کے کسب یا کام میں مزاحمت کرے یا جو کسی طور سے ان کے اعتقاد کا مانع ہو اور اس طرح ان کو غصہ دلائے۔ م

صورت پذیر ہوتے ہیں۔ اور مجموعہ اخلاقی وجدانات کی تکمیل کے اعتبار سے شخص اپنے ماحول سے متاثر ہونے کیلئے آمادہ ہو جاتا ہے۔

کوئی شخص صرف اپنی ذاتی فکر وجدانات سے بلا مدد و دوسروں کے مستعد و اخلاقی وجدانات کا اکتساب نہیں کر سکتا اور نہ بغیر دوسروں کی امانت کے مرتب نظام اخلاق کے بلند مرتبہ پر فائز ہو سکتا ہے۔ اولاً تو عقلی طریق عمل جس سے سیرت کے مجر و اوصاف کی معرفت اور انکا باہمی امتیاز ہوتا ہے اور انکا نامزد کرنا ایک شخص کے امکان سے خارج ہے۔ اس عمل میں انکو زبان سے بڑی مدد ملتی ہے جبکہ اپنے بنی نوع سے اس نے اخذ کیا ہے۔ مگر انکو صرف زبان ہی سے مدد نہیں ملتی بلکہ ہر مذہب جماعت میں کم و بیش تکمیل کے ساتھ اخلاقی روایتیں پائی جاتی ہیں جنہیں ایک نظام و اپنی مجر و وجدانات کا شامل ہوتا ہے۔ یہ اخلاقی روایت رفتہ رفتہ پیدا ہوئی ہے اور بڑے بڑے رنگ اشخاص نے اسکو ترقی دی ہے جو اس نسل کے اخلاقی مینوا تھے انکی تکمیل کئی پشتوں میں ہوتی ہے اور ایک نسل سے دوسری نسل کو پہنچتی ہے منتخب اعلیٰ اشخاص کے جیتے جاگتے وجدانات میں جو ہر نسل کے اعلیٰ درجہ کے لوگ ہوتے ہیں اور وہ علم ادب میں سہلی ہوئی ہے۔ اور جزاً بعض نظامات مثلاً (چرچ) کلیسا میں اور مظہر بڑا صیغہ انسانی فعلیت کا ہر مینہ اور حرف میں مذہب جماعت کی ایک صورت مخصوص اخلاقی روایت کی ہے جو کہ اخلاق عام کی ہمواری سے بعض اعتبارات سے پست اور بعض اعتبارات سے بلند تر جاتی ہے۔

اخلاقی روایت کسی جماعت کی اپنی مکمل صورت میں صرف قوی اخلاقی وجدانات میں چند اشخاص کے زندہ رہتی ہے جبکہ مصراحت کے ساتھ منتخب روزگار کہتے ہیں۔ کثرت سے اشخاص جزئی طور سے اس میں شریک ہوتے ہیں جو مرتبہ مختلف اشخاص اکتساب کرتے ہیں اور انکی اخلاق میں عظیم اختلافات پائے جاتے ہیں اخلاقی وجدانات کی قوت کے اعتبار سے بھی اور ماہیت اور شمار کے اعتبار سے بھی اور اخلاقی روایت کے اخذ کرنے کے اعتبار سے ہر شخص معتد بہ تعدد اخلاقی وجدانات کی اکتساب کر سکتا ہے بڑے سے بڑا مصلح قوم بھی اخلاقی روایت کے اخذ سے انبذ کرتا ہے قبل اس کے کہ وہ اسکی ترقی یا اصلاح کسی نہ کسی طرح کر سکے۔ اس سچی بات کو

لے تم میں ملو اور اگر نری ملح الارض زمین کا رنگ لکھا ہے جس سے مقصود ہے چیدہ چیدہ اشخاص جو اخلاق کے اعتبار سے بلند ترین مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں ۱۲ مترجم

ٹی ایچ گرین نے اس طرح تحریر کیا ہے۔ ”کوئی شخص خود اپنی کائنات (ضمیر) کو نہیں بنا سکتا اسکو ایک جماعت کی ضرورت ہے کہ وہ اسکی ضمیر کو بنائے۔“

اگر کوئی شخص مجرد اخلاقی وجدانات کا اکتساب کرے ضرور نہیں ہے کہ اسے ایسی جماعت میں نشوونما پائی ہو جو غفلت کے ساتھ رسم و رواج کے پابند ہیں۔ سخت رسم و رواج کی وجہ سے جماعت کا ہونا ہے جو اخلاقی روایت کے پیدا ہونے سے پہلے گذری ہیں اور سخت رسم و رواج کو توڑنا۔ (دو پابندیاں جو غالباً انسانہائی جماعتوں کی حفاظت کیلئے ضروری تھیں) پہلی شرط ہو نہایت قوموں کی اخلاقی روایت کے نشوونما کی غفلت۔ اسی طرح سے یہ پہلی شرط اشخاص کے اخلاقی ترقی کی ہے۔ شخص کو بھی نہ چاہئے کہ کسی رسم و رواج کا یا اس نظام ضوابط کا جن کو وہ رسم و رواج نے نافذ کیا ہے مطلقاً تابع ہو یا کسی اور طریقے سے نافذ ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں شخص کو کردار پر غور کرنے کا موقع نہیں ملتا اسکو اخلاقی حکم لگانے یا اپنے اختیار کو عمل میں لانے کے لئے کوئی میدان نہیں مل سکتا اسکو اسکا موقع نہیں ملتا کہ وہ اخلاقی وجدانات کے نظام کو بذات خود اخذ کر کے اکتساب کرے۔

فرض کرو کہ ہم میں سے ہر شخص کی سیرت ہر معاشرتی تعلق میں سخت رسم و رواج کے نفاذ کی پابند ہے جیسی صورت اکثر وحشی جماعتوں میں ہے۔ فرض کرو کہ ہم کبھی اپنی اس سیرت سے تباہ کر سکتے ہوں تو اسے مٹا سکتے ہو جب ہم اسکو نہیں گھڑے باہر دیکھو (جسکی طرف سابقہ اشارہ کیا جا چکا ہے) ہم کو چاہئے کہ منہ کے محل لیے پڑ جاؤ اور اسی طرح پڑے رہو جب تک کہ وہ دہانے مل جائے اور تندیہ اس قانون کی خلاف ورزی کی موت ہو یا اور کوئی سخت سزا جس سے گریز ممکن نہ ہو۔ یہ بھی فرض کرو کہ اس کے سوا مختار معاشرے کے اطوار اسی طرح محدود اور معروف ہیں ایسی ہی سخت اور درشت پابندی کے تحت یا خیال کرو زمانہ متوسطہ کے کسی مذہبی فرقے کے ایک رکن کی جسکو بچپن سے اسی فرض عینی کی تعلیم و تربیت ہوئی ہو کہ وہ اپنے سے بڑے کی بلا جوں و چرا اطاعت کرے یہ سمجھنا آسان ہے کہ ایسی حالت میں ہم مشکل سیرت پر غور کر کے اخلاقی وجدانات کو اکتساب کر سکیں گے یا سیرت کے باب میں کوئی اخلاقی حکم لگائیے اپنی ذاتی سیرت کے متعلق پچھ رہا ہوں کہ اس قسم کے کردار کو رسم و رواج نے ہر موقع کے لئے تجویز کیا ہے۔ اور ہم کو چاہئے کہ اسی کو ملحوظ رکھیں۔ اور دوسروں کے چال چلن میں بھی کوئی میدان اخلاقی حکم کے لئے نہ ملے گا بلکہ صرف اس واقعہ کا دریافت کرنا کہ اس شخص نے اس سے غفلت کی ہے یا نہیں؟

۱۔ وہ حاصل یا اجزاء جو عبارت کی پختگی کے لئے استعمال ہوتے ہیں ۱۱

اگر غفلت کی ہے تو ضرور ہے کہ وہ سزا پائے۔ اگر غفلت نہیں کی ہے تو وہ بری ہے۔ یعنی ایسے نظام کے تحت میں صرف وسعت قانونی حیثیت کی ہے مگر اخلاقی حکم کا کوئی عمل نہیں ہے۔

لیکن وہ سچ جو کسی طبقت اور مجتہد جماعت میں نشوونما پاتا ہے۔ اور مختلف معاشرتی ماحول سے اسکو سابقہ ہوتا ہے جنہیں اختلافات دستور اور رائے کے کام کرتے ہیں اور سوانح عجیبہ کی تاریخ اور نصتے کے پڑھنے سے متعدد آراء سے واقفیت ہم پہنچتی ہے۔ دستورات اخلاقی کے مجموعوں اور سیرت کے انواع و اقسام سے وہ باخبر ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی زبان کے واسطے سے اسکو عقلی اور انتہائی معنایم کے باب میں ہدایت ملتی ہے خصائل و سیر کے صفات کی اطلاع ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ معمول اور غیر معمول اگر ایسی حالتوں میں سچہ بغیر اخلاقی ہدایت کے اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ بعض مجتہد اخلاقی وجدانات کا اکتساب کرے گا جتنی ماہیت کا یقین سب سے قوی جذبی میلانات سے ہوگا جو اس کی اصل طبیعت میں موجود ہیں اور اپنی حیات کے اتفاقی حالات سے و بعض وجدانات کا اکتساب کر سکیگا جس سے وہ ان صفات کو جس کا مذکور ہو پسند کر لے گا اور ایسے عادات اور سیرت کے نمونوں کو انتخاب کر لے گا جس سے انکی اکثر تشغی ہوئی ہوگی خواہ وہ محض مثالی ہوں خواہ حقیقی اور واقعی ہوں اور کچھ وجدانات کو اہمیت اور پسندیدگی کے ہوں گے ایسے خصائل اور عادات سے جو اکثر انکی کوششوں میں مزاحم محسوس ہوں گے اور جن سے اسکو سچ پہنچا ہوگا۔ یعنی وہ بعض مجرد وجدانات سے اخلاقی احکام جو سلسلے کے وسیع سے اس کے جذبات اور اس کے عینی وجدانات سے ماخوذ ہیں ایک اخلاقی عمارت بنالے گا۔

لیکن جب نتیجہ کو اس طرح مختلف سیرتوں اور دستوروں اور رالیوں سے سابقہ نظر لگاتا تو وہ باقاعدہ طور سے قوی اثرات کے ماتحت ہوگا جو اس کے مجرد وجدانات کو ایک سانچے میں ڈھالیں گے اخلاقی وجدانات جو کامل طور سے اخلاقی روایت میں اس کے زمانے اور ملک کے داخل ہوں وہ اس کے ذہن میں ترس ہو جائیں گے احکام اور مثال دونوں طریقوں سے۔ مثلاً عام دیانت داری جماعت کی محبت کمینہ پن اور سنگری سے تنفر اور دوسرے اخلاقی وجدانات جو لطیف ترین اور عمدہ ترین جزویات سے تعلق رکھتے ہیں انہیں سے کسی کی بعض اشخاص اور کسی کی دوسرے بعض اشخاص زیادہ مراعات کرتے ہیں۔ ان جملہ اشخاص سے بعض مجرد وجدانات سے وہ زیادہ متاثر ہوگا بہ نسبت بعض کے اور خصوصیت کے ساتھ وہ جن سے متاثر ہوا ہے وہ اشخاص ہوں گے جن کا اقتدار اور کسب کمالات یا مرتبہ انکی قدر شناسی کو ابھارتا ہے جملہ دل میں کھپ جانے والے اندازوں سے یہ کمالات شخص دوسرے کی بہ نسبت قدر شناسی ہی ایسی شے ہے جس سے ایک شخص دوسرے سے متاثر ہوتا ہے۔

اور اسکا ملاحظہ سہل ہے کہ کیوں ایسا ہوتا ہے اگر قدر شناسی کی تخلیل جو ہم نے کی ہے درست تھی ہم نے کہا تھا کہ قدر شناسی مرکب ہے تعجب اور معنی جس ذات (عجز) سے تعجب کا اقتضایہ ہے کہ اسکی توجہ اس شخص کی جانب مبذول رہے جسکی قدر لگائی ہے۔ اور معنی جس ذات کا اقتضایہ ہے کہ شخص اطاعت گزاری انفعال اور اسکی اشاروں پر چلنے کے انداز پر ڈال دے اس شخص کے سامنے جو اسکی قدر شناسی (استغلام) کا معروض ہے۔ اسی سے توجہ جس کا احترام کرتا ہے اسکے اشاروں پر اخلاقی اقوال کو مان لیتا ہے وہ اسکے افعال کی تقلید کرتا ہے اور ہمدردانہ طریق سے اسکے اخلاقی جذبات میں شریک ہوتا ہے۔ اور اس طرح اسکے مجرد وجدانات جو معروض تکمیل میں ہیں بمطابقت ان اشخاص کے وجدانات کے جن کا احترام کیا گیا ہے گویا سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔ اگر یہ اشخاص عدا اسکے وجدانات اس سانچے میں ڈھالنا چاہیں تو انکی تاثیر اس سمت میں بچے کی اسکی عقلی صلاحیت سے محدود ہے جو اسکو سیرت اور کردار کے مختلف صفات کے مجرد مفاہم پیدا کرنیکی حالت میں پس توجہ اپنے مجرد وجدانات کو سلسلہ تصدیقات (احکام عقلی) تصدیقا پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے وسیلے سے تعبیر کرتا ہے۔ جو کہ اس معنی سے اسی ہیں کہ وہ اسی کے جذبات اور ذاتی وجدانات سے پیدا ہوئے ہیں لیکن وہ ایسے تصدیقات نہیں ہیں جنکو اس نے بلا تأیید دوسروں کے پیدا کیا ہے بلکہ وہ ایسے جذباتی تصدیقات ہیں جو نہایت قوی نفسی قیادت کے اشارے اور ہمدردی کی تاثیر کے تحت میں بنے ہیں۔ زمانہ موجودہ کی جماعتوں میں یہ تاثیر صرف ذاتی طاقت پر منحصر نہیں ہے بلکہ بہت کچھ ادبی تصانیف کے ذریعہ سے ہوتی ہے کیونکہ جس حد تک ہم کسی مصنف کے ذاتی اوصاف سے واقف ہوتے ہیں اور اسکی تنظیم کرتے ہیں اسکے مجرد وجدانات کے بیانات اپنا ذاتی اثر ہم پر ڈالتے ہیں بے شک زیادہ خصوصیت کے ساتھ بچوں کے ذہن پر جبکہ وجدانات ابھی تک کامل طور سے صورت پذیر نہیں ہوئے ہیں بہت اثر ہے۔ بلاشبہ یہی خاص سبب ہے کہ ادبی تصانیف جو ادبی حیثیت سے پڑھے جاتے ہیں گویا کہ وہ معظم اشخاص کے حالات میں جو ہلکی قدر شناسی کو ابھارتے ہیں یہ ہونہار ذہن کیلئے روزانہ اور ہفتہ وار مطبوعات کے سفار میں اعلیٰ درجہ کی غذا ہے کیونکہ کیسا ہی عمدہ مضمون کیوں نہ ہو اور کیسے ہی قابل قدر اخلاقی وجدانات (مقولے) اس میں صراحتاً یا ضمناً داخل ہوں وہ کسی قابل معظم شخص کی تحریر کے مقابلہ میں ناکامیاب رہتے ہیں۔ اگرچہ مصنف کی فضیلت مسلم ہے درحقیقت کسی غیر معروف مصنف سے افضل نہیں لیکن اسکی سانچے میں ڈھالنے والی تاثیر بچہ ناظرین کے مجرد وجدانات پر زیادہ ہوگی کیونکہ اسکا فہم

یہ علم کہ ایک تعداد کثیر اس مصنف کی تعظیم کرتی ہے یا کرتی رہی ہے ایک ہم غیر کا اشارہ اور ہمدردی ناظرین کے نزدیک اتنی قدر و منزلت کو بڑھاتی ہے اور اسی حال میں ان کی آخذہ کی قابلیت کو ان کی ذات اور اسکے آثار اور اقوال کے باب میں بڑھا دیتے ہیں۔

یہ لطیف تر اور عمدہ تر اخلاقی روایت کے اجزاء اس کی طینت میں جذب ہوتے ہیں گے یہ شخص کے پیدا نشی میلان پر کم و بیش موثر ہوں گے۔ اگر پہلے ہی سالوں سے بچے کے اخلاقی وجدات کا عمدہ تعلیم اور تربیت ہوئی ہے تو پیدا نشی میلان کا اثر ظاہر ہوگا مگر معرفت میں تو اتنا نہیں جبکہ لے لیند و ناپند کے وجدات کا اکتساب ہوا ہے بلکہ مختلف وجدات کی قوت میں اور جذبات کی طاقت میں جو اس کی ذات کے اندر بیدار ہو گئے ہیں۔ اگر بچے کو فی الحجاب انتخابی اختیار دیا گیا ہے جیسا کہ اکثر ہو کر تا ہے تو اس کا پیدا نشی میلان زیادہ تر ترجمانی تاثر کا موجب ہوگا اور قابل قدر نمونہ ترجمان دینے سے بعض اخلاقی وجدات کی زیادہ وسعت کے ساتھ تکمیل ہوگی نسبت دوسرے وجدات کے اور کسی مگر معرفت کے باب میں خواہ کتنے ہی قوی سانچے میں ڈھالنے والے اثرات کیوں نہیں قوی وجدات کی تکمیل ہوگی اگر اس وجدان میں ضمنا جذبہ صلاحیت باجہلت مبداء فطرت سے ناقص ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص کا پیدا نشی میلان استغاری جبلت کا کمزور ہے ایسا شخص بمثل قوی وجدان تکمیل علوم اور تحقیق کا اکتساب کر سکتا ہے۔ اگر خود اختیاری (خود نمائی) کی جبلت اور اس کا جذبہ مثبت جس ذات (ذاتی فخر) کا ضعیف ہے تو وہ ذاتی کمال کا قوی وجدان نہ حاصل کر سکے گا۔ اگر محافظی کی جبلت میں قصور ہے اور نازک جذبہ (شفقت) ناقص ہے تو وہ بمثل دوسروں کے پاس اور ایثار کا قوی وجدان اکتساب کر سکے گا۔

جب مجرد وجدات کا اکتساب ہو چکا ہو تو ان سے ہمارے جذبی مطابقت چال چلن اور سیرت کے اپنی اور دوسروں کیلئے متعین ہونگے عقلی طریق عمل کسی فعل کی تقسیم و ترتیب درست عنوان کے تحت میں رکھنے کی اس امر کی معرفت کہ فیصل عادلانہ ہے یا ایثار ہے یا مالامال ہے فوراً مخصوص جذبہ کو کسی درجہ تک نمایاں کر دے گا اور ہمارے پسند یا پسند نہ حاصل کرے گا اس وجدان کی ماہیت کے مطابق جب کو اس وصف یا قسم فعل کے باب میں ہم نے اکتساب کیا ہے معرفت ہمدی محبت اور نفرت کے ضرورتاً معرفت تاثرات ہمیش اور گریز کے ہو جاتے ہیں

لے یعنی کسی امر کو پسند یا ناپسند کر کے اختیار یا ترک کرنے کا اختیار۔

مشائخ ہم نے وجدان انصاف دوستی کا اکتساب کیا اور ہم کو متنبہ ذریعہ سے معلوم ہوا کہ فلاں شخص ظالم ہوئیو الا ہے انصاف کی خواہش مجھ و وجدان کے اندر پیدا ہو کے ہم کو مجبور کرے گی کہ ہم کوشش کر کے انصاف حاصل کریں۔ داعیہ کی قوت خواہش یا کراہت کی شدت جو نظام وجدانی میں نمودار ہوئی وہ ایسے مقدمات میں وجدان کی قوت پر موقوف ہے۔ اکثر انسانوں میں خواہش یا کراہتیں جو مجھ و وجدان کے باب میں پیدا ہوتی ہیں ممکن ہے کہ ان میں قوت بہت کم ہو بہ نسبت ان کے جو عیقہ وجدانات کے لئے براکتیختہ ہوں۔ لہذا چونکہ دو اعمیٰ ان دونوں طبقوں کے اکثر رجحان میں ایک دوسرے کے مخالف ہوتے ہیں صرف اخلاقی وجدانات کا ہونا ہمیشہ اسکے لئے کافی نہیں ہوتا کہ کوئی انسان ان کے موافق کام کرے۔ محبت کا وجدان کسی شخص کے باب میں ممکن ہے بلکہ اکثر ایسا واقع ہوتا ہے کہ ایسی خواہش پیدا کرے جو انصاف کی خواہش کو مانع ہو ایسے انصاف کو جو عدالت کے وجدان سے پیدا ہوتا ہے۔ اور جب ذات کا وجدان مع اپنے قوی جذبات کے خصوصیت کے ساتھ اخلاقی وجدان سے تنازع کر لے گی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ کسی انسان کے اخلاقی وجدان نہایت عمدہ ہوں لیکن عملاً وہ ایسے اطوار رکھتا ہو جو قابل تحسین نہ ہوں۔

خاص غیر خیالی کے وجدان سناوت دوستی یا عموماً سنی نوع سے محبت رکھنا ضرور نہیں ہے کہ کسی انسان کو سیرت کے بلند مرتبہ پر پہنچانے کے لئے کفایت کرے ہر چند وہ وجدان قوی ہوں۔ عادت تنقید ذات (محاسبہ نفس) کی مطلوب ہے اور نہ متناہس کے مفہوم میں قوی خود خیالی دخل ہے اور اُنھی سے انکی نمود ہے۔ خاص اخلاقی وجدانات چاہئے کہ زیادہ تر جامع وجدان سے منطقی

لے زاد حال میں موثر عمل اس وجدان کا بڑے پیمانہ سے چند صورتوں میں ثابت ہوا ہے غیر معروف اشخاص کی نکل بے غرض کوششوں نے قانونی مقدمہ میں نا انصافی کو روک دیا۔ مثلاً مقدمات مشرب اور مشربڈل جی میں چند سنا پیشتر فرانس میں سجرڈ ریوس پر حکم تقدیر سے ایک عیب اور شہور بے غرضانہ کوشش اصل انصاف کے لئے ظہور پذیر ہوئی ۱۲ م

لے لینے جو واقعات خود ہم پر گزر رہے ہیں انکے باب میں ہمارے جذبات ۱۲ لے مشہور فارسی مصرعہ عیدہ دوست عیب میں زبود یا عرفی مقولہ حب شے لعی و لیم کسی چیز کی محبت اندھا اور ہر بنا دیتی ہے لیکن حقیقی عدالت کا یہ مقتضایہ کہ دوست دشمن کے لئے یکساں ہو ۱۲ حرم تلخا سی سے فرمایا ہے حب السی و حق السی لطیفہ زندگی کی محبت سب تلخا ہوں کا سب سے بڑا تلخا ہوں کا سب سے بڑا تلخا

کئے جائیں اور اُنسی کے اندر انکی تنظیم ہو۔ فطام میں داخل ہوں۔ اور اس وجدان کو اور وجدانوں کا حاکم کہنا چاہئے یعنی کامل اور بہرہ وجود اخلاقی زندگی کا وجدان۔ مگر کوئی شخص اس وجدان کا اکتساب کرے وہ یہ چاہے گا کہ ایسی ہی زندگی نامہ امکان کل انسانوں کی ہو لیکن چونکہ وہ اپنی زندگی پر بہ نسبت دوسروں کی زندگی کے زیادہ تر تصرف رکھتا ہے پس وہ ظاہر ہے کہ پہلے زندگی کے کمال کا قصد کرے گا۔ پس ممکن ہے کہ اس وجدان میں غیر خیالی اور انانیت کے جذبات اور وجدان کسی طور سے موافقت پیدا کریں یعنی مرکب ہو کے ایک وسیع وجدان کامل سیرت دینی کا ہو جائے جس کی اہمیت میں واجب تناسب کے ساتھ خود خیالی اور غیر خیالی کا عمل شامل ہو اور اس مثال سے (فرد کامل) کی تمنا ممکن ہے کہ حاکم داعیہ ہو جائے جملہ مجرور وجدانات اپنی پوری قوت سے اُنکے معین ہوں۔

اس عمل پر یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اکثر اشخاص جمال دوستی کی حیثیت سے حسن سیرت اور خوش اطواری کے شیدائی ہوں اور یہ ولولہ سیرت کے مثالیہ کی پیدائش اور اس مثالیہ کی محبت کے وجدان میں بہت کچھ شریک ہو۔ ہر قدر شناسی جمال دوستی نہیں ہوتی اگر وہ معروض جسکی ہم قدر کرتے ہیں اُنکی قوت یا کسی قسم کی عمدگی کے اعتبار سے ایک لطیف اور مناسب نظام اور مرکزی تعلقات اور تعلیموں کا پیش کرے ایسے معروض کا محض فقور ہی ہم کو سیرت دیتا ہے جس حد تک ہم اسکے تناسب اور پیچیدگیوں کو سمجھ سکتے ہیں یعنی وہ ہم کو اس قسم کی تسلی بخشتا ہے جو خوبصورتی کے لحاظ سے ہوتی ہے لہذا وہ ہمارے لئے ایک قیمتی شے ہے اور اُنکی ہم کو آرزو ہوتی ہے۔ عمدہ سیرت یا وہ زندگی جو خیر و خوبی سے گذری ایسی ہی جمالی صفات رکھتی ہے لہذا ہم جو اُس کی قدر کرتے ہیں وہ ایک جمالی قدر ہے جس حد تک ہم اُنکی ترتیب اور یکسانی کے قدروان ہوں۔ ہم کو اس کی بڑی آرزو ہوتی ہے کہ ہماری سیرت بھی ایسی ہی ہو۔ دنیا کی نظر میں یا اُن لوگوں کی نگاہ میں جن کی رائے ہمارے نزدیک قابل قدر ہے ہماری سیرت ایسی ہی ہو جس میں جمالی صفات ہوں۔ اور اس واسطے سے وہ سیرت و فقاہت و شرفیت پیدا کرے۔ خود خیالی کا وجدان اس سربیدہ تسلی کا جو یا ہے ہماری آرزو ہے اور ہم کو تکلیف بھی کرتے ہیں کہ اس جمالی مثالیہ کا ثبوت ہماری ذات میں ہو۔

وہ آرزو جو اس طرح جمالی قدر شناسی سے پیدا ہوتی ہے وہ نہایت معتقد تشابہات سے خالص اخلاقی آرزو کے ساتھ شریک ہو کے سیرت کے مثالیہ کو عالم وجود میں

لائی ہے۔ اور بعض اشخاص جو میرسپ البتوری کی صنف کا ہو ممکن ہے کہ یہ آرزو کردار کی تنظیم میں جزو اعظم ہو جاتی ہے۔

بائیں

ارادہ

ہم نے اب اس طریقے کا خاکہ کھینچ کے دکھایا ہے جس سے کوئی شخص مثالی (صنف کامل) چال چلن کا اکتساب کر سکتا ہے اور وہ طریقہ جس میں اس کے ابتدائی حلی میلانات پیچیدہ اخلاقی وجدانات میں منظم ہوتے ہیں جو اس کو اس کو شیش کے لئے ابھارتے ہیں کہ ایسے مثالیہ کا تحقق ہو۔ ہم نے دیکھا کہ یہ دونوں اکتساب یعنی حصول مثالیہ کا اور وجدان کا اس مثالیہ کے لئے صرف اسی طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ زیادہ نفیس اور نازک اجزاء اخلاقی روایت کے ایسی تخفیفیتوں کی تاثیر سے جنکی ذات میں دمجم ہو گئے ہیں یہ شخص اخذ کرے۔ یہ اشخاص ہم پر یہ تاثیر اس طرح کرتے ہیں کہ وہ گویا ہم کو قدر شناسی کے لئے ابھارتے ہیں۔ ایسی قدر شناسی جس سے ہم میں قابلیت ان کی رائے کے اخذ کرنیکی پیدا ہوتی ہے اور ہم ان کی مثال چلیا جاتے ہیں اور ان کے جذبات کی نقل کرتے ہیں ممکن ہے بلکہ اکثر واقع بھی ہوا ہے کہ یہ قدر شناسی خوف کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس سے ایک تہل مرکب جذبہ پیدا ہوتا ہے جس کو ہم عجب کہتے ہیں۔ اور اس میں مزید پیچیدگی نازک جذبہ کی شرکت سے پیدا ہوتی ہے جس سے یہ مرکب جذبہ احترام ہو جاتا ہے جبکہ تاثیر ان اشخاص کی جو ان پیچیدہ جذبات کو برائے گنجہ کرتے ہیں زیادہ قوی ہو جاتی ہے بے نسبت ان پیچیدہ ارتقائوں کی بڑھی ہوئی قوت کے جن کو انھوں نے براہ گنجہ کیا ہے۔

میرے نزدیک اگلے علمائے اخلاق نے اخلاقی روایت پر جیسی توجہ دیا ہے جتنی دوسری توجہ نہیں کی اور نہ اس طریق کو اخذ کیا جس طریق سے اخلاقی روایتیں ہم پر اثر کرتی ہیں۔ چونکہ علمائے مذکورہ شخص کو ایک مصنوعی انستراعی وجود کی حیثیت سے معرقل بحث میں لائے اس کو انھوں نے ان معاشرتی تعلقات سے علیحدہ کر دیا جن کے واسطے سے اس کے اخلاقی وجدانات پیدا ہوئے ہیں یہی وجہ تھی کہ ان کو ایک موبہوم قوت کے فرض کرنیکی ضرورت ہوئی جو ضمیمہ اخلاقی حسن و قبح اخلاقی امور کے

لے یہ مفروضہ مشہور متاخرین نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ڈاکٹر ارشدال نے ("نظرہ نیک و بد") اس جذبہ اخلاقی اور ان کو

موسوم کرتے ہیں تاکہ اخلاقی چال چلن کی توجیہ ہو سکے۔

گوکہ ہم نے اُس خواہش کی توجیہ کی جس سے مثالیہ سیرت کا تحقق ہوتا ہے تاہم ہرکس کو اس دفعہ کی توجیہ کرنا ہے کہ بعض انسانوں میں کیوں یہ داعیہ جلد و داعیہ بر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اور فی الواقع اُن کے چال چلن کا نظام جلد تعلقات اور مواقع میں اسی داعیہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ بعض انسان اس مثالیہ اور وجدان کا کتاب نوکر لیتے ہیں لیکن مثالیہ کے تحقق میں بالکل یا ایک حد تک کامیاب نہیں ہوتے۔ ہم کو جاننا چاہئے کہ وہ خواہش جو کامل اخلاقی وجدان سے لفظی ہے عموماً سبک اور ضعیف قسم کی ہوتی ہے بقابلہ اُن شدید اور نامنزا شدہ خواہشوں کے جو بلا واسطہ ہماری جبلتوں اور ہمارے عینی وجدانات سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا کوئی وجہ تعجب کی نہیں ہے کہ متعدد صورتوں میں کسی مثالیہ سیرت کا کتاب اور اسکا وجدان اسکے تحقق کے حاصل ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتا پس ہم کہیں کر اس واقعہ کی توجیہ کریں کہ سیرت ایک نیک آدمی کی بہت کچھ ضعیف خواہشوں کے بھار سے متاثر ہوتی ہے اور وہ کیوں مخالفت کرتی ہیں قوی تر اور زیادہ ضروری ابتدائی خواہشوں کی ترغیب و ہیجان پر مقدم ہیں؟ قوی اقتضایا داعیہ پر ضعیف کے غلبہ کا بطور متعدد صورتوں میں فعل حق کے جو داعی کے تنازع کے بعد واقع ہوا اور ممارست اخلاقی کوشش کی اسکی باعث ہوئی کہ پروفیسر جیس نے اخلاقی کی یہ تعریف کی۔

اخلاقی تنازع کی انھیں صورتوں میں ارادہ یا کوشش ارادہ کی اپنے پورے غہوم کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ استعمال کیا ہے اور اسکو اپنے اخلاقی اور انسانی مذہب کی کلید بنا لیا ہے۔ اس سے وہ مراد دیتے ہیں قوت حکم نگاہی کسی شے کی اخلاقی قدر و قیمت پر حکم لگانے کی قوت یہ وہ جس سے کسی چیز پر حکم لگانے کا حکم نکاتے ہیں۔ وہ اس قوت کو واسطہ طرح سمانتے ہیں جیسے کانٹ کے پیر و مکانی اور زمانی تعلقات کے ادراک کی قوتوں کو مانتے ہیں یعنی وہ قوتیں جو گوکہ استعمال سے صاف اور کامل ہو سکتی ہیں لیکن مبد و فطرت نے ہم میں ودیعت رکھی ہیں ابتدائی قوت بصیرت کی حیثیت سے جو کہ محض سیدہ صورتوں سے تصدیق کی ارتقاء کے طریق سے نہیں نکلی ہیں۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس مسئلہ کے ثبوت کی اور اسے جائز قرار دینے کی کوشش نہیں کی اگرچہ یہ ایسی چیز ہے جس پر انھوں نے بھاری بوجھ تکیہ کیا مطلق کیا ہے جب تو یہ ہے کہ اس حالیکہ کانٹ کی رائے قوت ادراک مکانی و زمانی کے باب میں یہ مانا گیا ہے کہ ایسے تصدیقا کوئی حاجت قیمت نہیں کہتے مگر ان محض فہمی وجوہات میں ڈاکٹر رائیڈاں اپنی مشورہ میں غلطی حکم کی اور اخلاقی شعور کے معروضی یا حاجی وجود کو توجیز کرتے ہیں اور یہ ایک حشر ہے انکے اطمینان کا ہے ۴۱۲۔

اعتبار سے داخل ہوتا ہے تاکہ فنیابی ضعیف اقتضائی متعین ہو جائے۔ پروفیسر جیمس نے اس کا نقشہ اس طرح بنایا ہے۔

م (مثالی اقتضا) بذات خود ضعیف ہے بہ نسبت پ یعنی پیدائشی رغبت کے کوشش ارادے کی۔ م + ک زیادہ قوی ہے پ سے (یعنی مثالی اقتضا مع کوشش ارادی کے زیادہ قوی ہو جاتا ہے پیدائشی رغبت سے)

پروفیسر جیمس مثل اکثر مصنفوں کے اس کو ایک آخری اور ناقابل حل مسئلہ خیال کرتے ہیں جس کے مقابل میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ۔ ارادہ ضعیف داعیہ کی طرفداری میں اپنی کوشش صرف کرتا ہے اور اس کو قوی حریف پر غالب کر دیتا ہے۔ اور لفظ ارادہ محض نام اس امکان کا ہے جس سے انرجی (قوتانی) کی سرایت مراد ہے جو جانب میں ضعیف داعیہ کے کام کرتی ہے۔ ایسی سرایت انرجی کی جسے منبع اسباب اور مقدمات کے باب میں ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یعنی پروفیسر جیمس تحلیل ارادے کی اس نقطے سے آگے نہ لیا سکے کہ انھوں نے شخص کو لیا کہ ارادے کے اثرات کیا ہوتے ہیں لہذا انھوں نے مسئلہ عدم تعین کو اختیار کر لیا میں قدیم مسئلہ جبر و اختیار پر طولانی بحث نہیں کرنا چاہتا لیکن قبولیت مسئلہ اختیار کی اس امید سے منافات لگتی ہے کہ علم معاشرت کسی مناسب مفہوم لفظ "علم" کے اعتبار سے انجام کو پہنچے گا کیونکہ ایسے علم کے ہر مسئلہ کے سامنے ہم کو عجیب و غریب قرار کرنا ہو گا۔

لہذا کچھ کوشش کرنا چاہئے کہ ثابت کیا جائے کہ زور ارادہ کا کوئی اثر نہیں ہے نہ بالکل

۱۔ مسئلہ ارتقاء و روایت اخلاقی کی صورت میں ہم کو سات سات اسکا ثبوت ملے گا۔ اگر مینا کو ہم نے کہا ہے اخلاقی برائی نے آہستہ آہستہ ترقی کی ہے حکم اور مثال کے اثر سے بڑے اخلاقی مقصدوں کے اور اگر حسب قول اہل اختیار تمام اخلاقی فحشہاں ان مقصدوں کی حسی وجہ سے ان کو اپنے بنی نوع پر تفوق حاصل ہوا ہے اور انکی قوت اخلاقی روایت کو ایک سانچے میں ڈھالنے کی سعی اور بالکل ناقابل فہم حشرہ رکھتی ہے پس اخلاقی روایت کے نمونہ بیان ہو سکتا ہے مگر انکی توجیہ ممکن نہیں ہے اور ہمارے پاس تو بالکل نہیں ہے یا اگر ہے تو بہت کم۔ وہ اس امر کے تصور کر رہی کہ موشہ زمانے میں اسکے نمونے باب میں پہنچے سیکھا ہے اس سے ہم اسکے مجاز ہونے کو آئندہ زمانے میں اسکے نمونہ ارتقاء کے باب میں کچھ کہہ سکیں یا کوئی ڈیٹیشن گونی کر سکیں۔ اور یہ صادق ہی رہے گا خواہ ارادہ کی توانائی کی مقدار کتنی ہی کم ہو جسکو اصل اختیار نے تسلیم کیا ہے تاکہ تنازع و دھجی کی تزاوہ کے پلے کی توجیہ ہو سکے ۱۲ ص

نا قابلِ فہم ہے جیسا کہ اہل اختیار دعویٰ کرتے ہیں بلکہ اس کی توجیہ دینے ہی اصول سے ہو سکتی جس طرح اور انسانی فعلیتوں کی توجیہ ہوتی ہے اس میں کوئی جدید اصول فعلیت یا انرجی کا شامل نہیں ہے بلکہ ایک پیچیدہ اور نازک شامل ان آتقناؤں کا ہے جو تمام حیوانی کردار کے موجب ہوتے ہیں اور جس میں آخری رمز ذہن اور زندگی کا جاگزیں ہے۔

یہ بحث دو مختلف دجہوں پر چلائی گئی ہے۔ ایک اخلاقی دوسرے نفسیاتی۔ بنا برہم اول یہ بار بار کہا گیا ہے کہ اگر ہم ارادے کی آزادی کو نہ مانیں اور اخلاقی انتخاب میں کسی درجہ کا استقلال (استغناء) مقدم شرط کا تسلیم نہ کریں تو ہم کسی طرح کی اخلاقی ذمہ داری کو نہ مانیں گے لہذا ارادے کی آزادی سے انکار کرنا اخلاق کی بیخ کنی ہے اور نظامِ انعامات اور تعذیرات سے ستائش اور نکو ہش کو جدا کرنا کل منطقی جواز اور عدم جواز کی نفی ہے۔ اس محبت میں ذمہ داری اور انعامات اور تعذیرات کے مقصد کی ماہیت کا ایک غلط تصور ضمناً شامل ہے اگرچہ اس پر اکثر اشخاص نے اصرار کیا ہے جن سے توقع تھی کہ وہ عامیانه خیالات کے غلط جذبہ سے محفوظ رہیں گے۔ ذمہ داری کے معنی ہیں محاسبہ داری کسی بدکردار کا ذمہ دار ہونا یہ ہے کہ وہ جا قابلِ تعذیر ہو۔ اگر سزا دینے کے معنی ہیں ناخوشنودی یا انتقام کے داعیہ سے رنج دنیا میں کہا جاسکتا ہے کہ جبری کے لئے یہ غیر معقول ہے کہ وہ کسی کو قابلِ تعذیر سمجھے یعنی کسی کو ذمہ دار سمجھے بلکہ وہ یہ کہے گا۔ بیچارہ مجبور تھا! جب میں یہ جانتا ہوں کہ تو ایک کل کا پیرزا ہے (جو اپنی حرکت پر مجبور ہے) مجھ سے میں ناخوش نہیں ہو سکتا تو اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں ہے۔ پس آزار پہنچانا داعیہ انتقام یا ناخوشنودی سے بالکل بے اخلاقی یا بد اخلاقی ہے تعذیر فقط اس لئے جائز ہو سکتی ہے اور اُسی صورت میں اخلاقی تعذیر ہو سکتی ہے کہ آئندہ بد اعمالی کو روکے اور اخلاق کی درستی میں معین ہو لینے انسان

لے بیٹے اندوٹے منطبقِ ظلالِ مرعش کے نزدیک جائز ہے اور ظلالِ امر جائز ہے ۱۲

اخلاقاً نادمہ دار ہیں اور درحقیقت قابلِ تہذیب ہوتے ہیں اگر تہذیب سے یہ توقع ہو کہ آئندہ بد اعمالی سے مانع ہوگی اور ان کے اخلاق کو درست کر دے گی۔ اس لئے بچوں اور جانوروں کا تہذیب دینا جائز اور مجنون کا تہذیب دینا قبیح ہے۔ مجنون درحقیقت تہذیب کا سزاوار ہی نہیں ہے کیونکہ وہ مرفوع القلم ہے (یعنی ذمہ دار) نہیں ہے کیونکہ معلوم ہے کہ تہذیب نہ ان کو مانع ہوگی اور نہ ان کے اخلاق کو ترقی دے گی۔ پس اندازاً اس حج (قاضی) یا باپ کا جو تہذیب دیتا ہے یہ بدد میں محکوم ساز دیتا ہوں تاکہ تم بد اعمالی سے باز آؤ اور پھر ایسا کام نہ کرو۔ میں جانتا ہوں کہ تم مجبور تھے لیکن اگر تم کو تہذیب دی جائے تو تم کو جب ویسی ہی ترغیب پیش آئے گی تم وہی کام پھر کرو گے اور بد اعمالی کے مرتکب ہو گے۔ درحالیکہ اب جو میں تم کو تہذیب دیتا ہوں غالباً بد کرداری کو روکے گی اور تہذیب سے تم میں عادت اپنے اعتقادوں کے ضبط کرنے کی پیدا یا قوی ہوگی اور تم حکومت کا زیادہ بھانپ کر و گے اس سے ممکن ہے کہ تمھاری خود خیالی سیدھے راستے پر لگ جائے۔“ دوسری لفظوں میں جبری کی رائے کے موافق اگر کوئی شخص اخلاقاً قابلِ تہذیب ہو یعنی ذمہ دار ہو اس کا سبب یہ ہے اس کا عمل ایسی ہی فطرت کا حاصل ہے اس عمل کا تین ایسے حالات سے ہوا ہے جس کا جزو اعظم

اس میں تصدراً زیادہ تر مشکل اخلاقی مسئلہ سے بحث نہیں کرتا اس نقطہ نظر سے کہ تہذیب دنیا کی شخص کو اس لئے جائز ہے کہ دوسروں کو بھرت ہو اور بد اعمالی سے روکے ۱۲ م
 ۱۳ م کیونکہ بچے سکھائے جاسکتے ہیں اور جانور سدھائے جاسکتے ہیں وہ کس حد تک اپنے افعال کو سمجھ سکتے ہیں بخلاف اس مجنون کے جو بالکل فہم سے عاری ہو ۱۴ م
 ۱۵ م جس حد تک تہذیب سے مجنون پر یہ اثرات پیدا ہوں اس کو اخلاقی استحقاق دیا جاتا ہے۔ طبی پیشہ کی جانب سے عموماً اس کی حقیقت سے غفلت کی جاتی ہے وہ دائمی مناقشہ جو طبابت اور قانون میں رہتا ہے اس کا فیصلہ طبیب ہی کر سکتے ہیں کہ کونسے ذہنی امراض ایسے ہیں جنکے مریضوں کا چال چلن تہذیب سے یا دھکی سے ناقابلِ اصلاح ہے اور کون سے امراض کے مریض میں اسکی صلاحیت باقی رہتی ہے کہ تہذیب سے روک ہو جائے اور اصلاح ہو سکے ۱۶ م

اُسی کے ذہنی خمیر (ساخت) میں موجود ہیں اور اس کی مقولِ مید ہے کہ
تغذیر سے اس کی فطرت میں بہتر تغیر واقع ہو۔
اگر اس کے مخالف رائے درست ہو اگر کسی شخص کے رادی انخالِ خصوصیت
کے ساتھ ایسی حالتوں سے متعین نہیں ہوتے جو اس کے ذہنی ساخت کے
نظام میں موجود ہیں اس کے تغذیر دینے کی وجہ صرف ناخوشنودی یا انتقام کا
جذبہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب ہمارے اخلاقی تنازع کی تنقیحوں کا فیصلہ ہماری
فطرتوں کے حالات سے ہو بلکہ اس کا مبداء کوئی سببی جز ہو جس کے مقدمات
موجود نہوں یا کسی موز اثر سے ہو جو ہم پر کسی نامعلوم منبع سے نازل ہو اور
خواہ وہ منجانبِ خدا ہو خواہ شیطان کی طرف سے ہو یا کوئی ایسا سرچشمہ ہو
جس کو ”قدریہ“ ہماری فطرت سے خارج تجویز کرے۔ پھر تو نہ ہم تعریف کے
مستحق ہیں نہ مذمت کے نہ انعام کے نہ تغذیر کے اور یہ بے سود ہے کہ ایسے
تنازعات کی نتیجہ کو ہماری فطرت میں ان تاثیرات کے ذریعے سے تغذیر دیا
کر کے بدل دیں یعنی اگر قدری کا مسئلہ درست ہے تو کسی بد اعمال شخص
کے لئے کوئی اخلاقی سزا نہیں ہو سکتی بلکہ انتقاماً اس کو ضرر پہنچانا ہوگا۔
پس کوئی اخلاقی ذمہ داری نہیں ہو سکتی۔ وہ جست جو اخلاقی ذمہ داری
سے اخذ ہے وہ جبری کی تائید میں ہے۔ آزاد ارادہ کے حامی اخلاقی

لئے کوئی ایسا امر ہو جو سببِ واقع ہوا ہے مگر اس امر کی ماہیت سے ہم واقف نہیں ہیں ۱۲
لئے قدری کی طرف سے اس بحث کا ممکن جواب یہ معلوم ہوتا ہے؛ ہاں لیکن گمریہ
خارجی تاثیر ”اقل قلیل“ ہے ممکن ہے کہ بذریعہ تغذیر کے اچھی تاثیرات سے بہتر موقعہ
مناسب نتیجہ کا ہمارے اخلاقی تنازعات کے باب میں دیا جاسکتا ہو۔ لہذا ہر ہی راستہ ہے
جسکے اختیار کرنے پر زمانہ حال کے آزاد ارادہ سے مائل ہیں۔ تاہم وہ مجبور ہیں کہ
اس بات کو تسلیم کریں جو کہ مقدار ان خارجی تاثیرات کی نامعلوم ہے پس ان کو
ماننا سزا کے معاملہ کو کمزور کر دے گا اور ہماری اخلاقی ذمہ داری کو اس قدر
گھٹا دے گا جس کی کمی کا حساب ناممکن ہے۔ مع

ذمہ داری کی بنیگی کرتے ہیں۔

لیکن ایک اور حجت خود مختاری کی تائید میں ہے جس کی بنا
اخلاقی حاجتوں پر ہے۔ جس کی تردید کچھ ایسی آسان نہیں ہے اگر جبری
کے قول کے موافق میرے ہر کام کا تعین گذشتہ شرائط سے ہوتا ہے اور ایسے
طرق عمل سے جو کچھ تو میری ہی ماہیت میں داخل ہیں اور کچھ میرے ماحول میں
تو پھر مجھ کو کوئی اخلاقی کوشش کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ میرا حال جلیں ہی
ہو گا جو ہونا ہے وہ شرائط بنا بر میرے اعمال موقوف ہیں وہ میری پیدائش
سے پہلے ہی پیدا ہو چکے ہیں اور میرے اعمال کی جملہ تفصیلات کو متعین کر دیا
ہے پس حماقت ہے کہ میں بہتر راستہ کے انتخاب کرنے اور اس کے عمل میں لانے
کے لئے تکلیف اٹھاؤں۔ اس مناقشہ میں یہ حقیقی محل تنازع ہے یہ صحیح نتیجہ
جبریت سے نکلتا ہے۔ یہ اس کی اخلاقی دشواری ہے جس سے اکثر ان بے بہ
کے حامیوں کا سامنا ہوا ہے اور جس پر وہ کبھی غالب نہ آ سکے۔ یہ کہنا
جیسا کہ اکثر کہتے ہیں کہ ہم اپنی فطرت کے موافق عمل کرنے کے لئے آزاد ہیں
یہ کہ شرائط ہمارے اعمال کے ہمیں میں موجود ہیں اور صرف اسی آزادی کے
ہر معقول انسان آرزو کر سکتا ہے۔ اس کہنے سے نہ اخلاقی دشواری برطرف
ہو سکتی ہے نہ اس میں کوئی کمی ہوتی ہے ایسے خیالات ممکن ہے کہ ایسے
لوگوں کے لئے اطمینان بخش ہوں جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی فطرت بخیدہ ملامت
پر فوقیت رکھتی ہے لیکن ان لوگوں کے لئے تشفی بخش نہیں ہیں جو اپنی
نفس میں خرابیاں جانتے ہیں اور اپنے پیدائشی مزاج میں یقینی طور پاتے
ہیں۔ جو شخص اخلاقی کمزوری کے جائز ہونے کی یہ راہ تجویز کرتا ہے اُسکے لئے
زیادہ دشواری نہیں ہے کہ کوئی مفید جواب دیا جائے۔ ہم تو اس کو ذمہ دار
قرار دے کے سزا عین دیں گے۔ شاید کسی کو شبہ ہو کہ قدری جن میں سے اکثر
اس شکل کو مشرقی مسئلہ تقدیر کی طرف تحقیری اشارہ کر کے دور کرنے کی کوشش
کرتے ہیں عموماً اس سے درحقیقت خائف ہیں اور وہ ایک سازش میں داخل
ہوے ہیں کہ دلیرانہ اس سے تجاہل کریں کیونکہ وہ درحقیقت اس تاریکی کو

انسانی حیات سے دور نہیں کر سکتے۔

لیکن نفسیات اس کو جائز نہیں رکھ سکتی کہ اخلاقی ضرورتوں کی طرف داری کو اس کی تحقیقات اور نظریات میں دخل دیا جائے۔ اور نفسیات میں آزادی ارادہ کی تائید میں یہ شہادت بسہولت نہیں مسلم ہو سکتی کہ ہماری ذہنی ساخت میں تو انائی (انرجی) کے سیلان کا یہ منبع بدشواری بہم پہنچ سکتا ہے جو بظاہر ارادہ میں فیصلہ کن کام کو انجام دیتا ہے۔

لے سب سے زیادہ کامیاب و فائز لائقیت (لاجبریت) کا جواب تک ہوا ہے وہ ڈاکٹر شیلر کا ہے اسٹیزان ہیونیزم (تحقیق انسانیت) ان کا طریق استدلال وہ نہیں ہے جو ڈاکٹر جیمس کا ہے۔ وہ کہتے ہیں ممکن ہے کہ حالات متصل پیدا ہوں جس کا اجرا غیر متعین ہو اس معنی سے کہ متقابل قوتیں ٹھیک ٹھیک متوازن ہوں جن کے توازن کو مستحضر نہیں ہے جس کو ہم بلیر ڈکے گیند سے مشابہہ کر سکتے ہیں جو چھری کی دھار پر سدھا ہوا ہو۔ کوئی اقل قلیل قوت کسی ایک سمت میں اس کو لپٹا سکتی ہے اور اس طور سے ہتم بالشان نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ مثلاً اگر چھری کی دھار کسی پہاڑ کے سرچشمر سے متصل ہو تو وہ گیند بحر ظلمات یا بحر الکاہل تک پہنچ سکتا ہے جس سمت میں وہ اقل قلیل قوت اپنا عمل کرے۔ ڈاکٹر شیلر کا حق ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے علم میں ایسا موقع طبعی اور اخلاقی دونوں چیزوں میں (کروں) میں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر ان کی پیداوار کا تعین ایسی اقل قلیل قوت سے متعین ہو جس قوت کا تعین سابق کے حالات سے نہیں ہوا ہے تو تخمینہ متقابل قوتوں کے زور کا کافی صحت کے ساتھ (تا کہ ہم موجودگی اس غیر مشروط (مطلق) عامل کی دریافت کر سکیں) ہماری قوت سے باہر ہے اور ہم کبھی اس قابل نہیں گئے کہ اس کا تخمینہ طبعی عالم کے لئے کر سکیں اخلاقی عالم کا تو کیا ذکر ہے۔ اگر یہ غیر مشروط (مطلق) عامل ہر صورت میں اقل قلیل قوت تسلیم کی جائے۔ تسلیم کرنا اس حقیقت کا اخلاقی ذمہ داری کے اصول کا سمجھنا ایسا استعجال نہ کرے گا۔ بلکہ یہ ایک غیر قابل تخمین عنصر اجزاء و مشورہ میں داخل کر دے گا جیسا کہ سابقاً مذکور ہوا جس کو اجتماع دسواسٹمی کا مضمون پیش

نفسیاتی مسئلہ جس سے ہم کو سامنا پڑتا ہے یہ ہے :- کیا ہم کوئی نفسیاتی توجیہ اُن حالات کی جو ارادہ کی کوشش کے باعث ہوتے ہیں دے سکتے ہیں جن کو اگر کمزور کی طرف ڈال دیں وہ داعیہ جو زیادہ تر شرابی ہے زیادہ نا تراشیدہ اور ابتدائی اور قوی تر دواعی پر غالب آجائے ؟

ہم نے معلوم کر لیا ہے کہ جملہ اقتضات کُل خواہشیں اور کرشماتیں جملہ دواعی - المختصر یہ کہ جملہ طلبیں دو قسموں میں تقسیم ہیں : (۱) وہ جو کہ تحریک سے کسی پیدائشی میلان یا جبلت کے پیدا ہوتی ہیں (۲) وہ جو کہ پیدا ہوتی ہیں ایسے میلانات کی تحریک سے جب کوئی شخص نے اثنائے حیات میں پیدائشی میلانات کی تفریق سے زیر ہدایت لذت والہم کے کتاب کیا ہے۔ پس ہم اپنے مشابہ کو عام الفاظ میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں :

کیا ارادہ صرف ایک پیچیدہ صورت طلب کی ہے۔ جس کے ضمن میں کوئی اتصال اُن دونوں مبدؤں (الطلبیات) کا ہے جس کو با ترتیب نظام نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- کرے گا کہ شمار میں لے لہذا علم تاریخ اور علم اجتماعات کو دشواری میں ڈال دے گا ممکن ہے کہ محال کر دے آیا اس سے کسی درجہ تک اخلاقی دشواری جبریت کی غنیف ہو جائے گی جس پر بیشتر بحث ہو چکی ہے یہ نہایت دشوار اور نازک مسئلہ ہے میں بالفعل نہیں خیال کرتا کہ اس کا ایسا کچھ نتیجہ ہوگا۔ ماورا مذکورہ ذیل طریق کے یہ ہم کو ایک اور قوت پر یقین کرنے کی زحمت دے گا جو ہماری ذات نہیں ہے یہ قوت نکلکاری کی موجب ہوگی۔ اس یقین کی ہم کو جرات دلائے گا اور تحریک دے گا تاکہ اس قوت کے مقصد کے حصول کی کوشش کریں۔ چونکہ فیصلہ مسئلہ کا تجربی وجہ سے نہیں ہو سکتا پس ہمارے لئے یہ راہ کھلی ہوئی ہے کہ ہم لا جبریت کو بطور اصول موضوعہ کے قرار دیں اور اگر یہ اصول موضوعہ قدر دینانیک طور پر کے غلبہ کا باعث ہو تو مشکل ہے کیا ہم کسی مقول وجہ سے جیسے اور شیکری پیروی کریں جبکہ وہ چاہتے ہیں کہ ہم اس کو مان لیں نہ کہ ہم اس لئے کو تسلیم کر لیں ۱۲ مسم

پیدائشی اور اکتسابی میلانات کے ممکن کیا ہے؟ یا اس میں کوئی ایسی محرکہ قوت منبج توانائی (انرجی) کا کوئی قوت کوشش کرنے کی جو بالکل ہی مختلف قسم کی ہے شامل ہے؟ صاف صاف یہ ہے کہ ہلکے پہلی شق کے حدود میں توجیہ کی کوشش کرنا چاہئے، اور اگر اس میں کوئی امید کامیابی کی نہ تو دوسرے شق اختیار کرنا چاہئے۔ میری رائے میں اس دعوے کے معقول وجوہ ہیں کہ ہم مجملاً سمجھ سکتے ہیں اس طریقہ کو جس سے ارادہ کی توجیہ طلب کی ایک مخصوص صورت کی حیثیت سے ہو سکتی ہے جو اور طلبیات سے کوئی نوعی اختلاف نہیں رکھتا بلکہ اختلاف صرف پیچیدگی میں ہے۔ ہم اس اختلاف کو دیکھ سکتے ہیں اگر ایک میزان طلبیات کی ترتیب دیں اور بالکل سادہ صنف سے شروع کر کے نہایت پیچیدہ اور خفی صنف تک جائیں یعنی اخلاقی انتخاب جو اس کوشش سے حاصل ہوتا ہے کہ اعلیٰ اور ادنیٰ دواعی کی کشمکش میں اعلیٰ درجہ کے نہیں لیکن کمزور داعیہ کی فتح ہو۔ اگر صنفیں طلب کی ایسی میزان میں مرتب ہو سکتی ہیں ہر صنف جو اپنی قریب کی صنف سے خفیف سا اختلاف رکھتی ہے منطقتاً غالب پیدا کرتی ہے کہ میزان ہلا میں اتصال واقع ہے۔ کیونکہ اگر طلب میں کوئی مخصوص جزو موثر شامل ہو جو اور طلبیات میں کارفرما نہیں ہے تو ہم کو ایک خط فاصل درمیان ارادی اور غیر ارادی طلبیات کے کھینچنا چاہئے۔ یہ کہ ایسی میزان بن سکتی ہے اس میں میرے نزدیک کوئی مناقشہ نہیں ہے اور کوشش اسکے مثیلی بیان کی آئندہ کسی صفحہ میں کی جائے گی۔

اگرچہ ہم دوسری صنفوں کے طلبیات کے درمیان کوئی خط فاصل نہیں کھینچ سکتے مگر مناسب اور جائز ہے کہ ارادہ کا نام یا فعل ارادی ایک مخصوص قسم کے طلبیات کے لئے محفوظ کر لیں اور ہم کو چاہئے کہ اولاً اس قسم کے طلبیات کے آثار کو شخص کر لیں۔

بعض صنف اس امتیاز کو نہیں تسلیم کرتے بلکہ جملہ طلبیات اور ذہنی فعلیت کی ہر صورت کو اس حیثیت سے بیان کرتے ہیں کہ وہ ارادہ سے

پیدا ہوئی ہے۔ مثلاً شاپینہار کے نزدیک لایعقل شہوات جن کا طور ادنیٰ درجہ کے لطافاتِ آلیہ سے ہوتا ہے وہ بھی ارادی افعال ہیں ویسے ہی جیسے اعلیٰ درجہ کے اخلاقی مساعی پر وفیسرین کے نزدیک ایسا امتیاز موجود نہیں ہے کیونکہ اُس نے جملہ فعلیتوں کا محرک بغیر کسی تفریق کے لذت و الم کو سمجھ لیا ہے ایسی کوششیں جو لذت کے حصول یا الم سے بچنے کے لئے کیجاتی ہیں۔ اور سہلہائے دراز تک یہ دستور قائم رہا کہ جملہ بدنی حرکات دو قسم کے ہوتے ہیں یا لاشعوری انکاسی افعال یا ارادی افعال۔ مگر چند سال سے جب سادہ طور کے افعال کی بصیرت بڑھی اور عظیم شرکت ان کی ہماری حیات میں زیادہ تر مفہوم ہوئی تو اس امتیاز کی مناسبت عموماً تسلیم کی گئی کہ ارادی اور غیر ارادی طلبیات میں فرق ہے۔ ہر رب اسپر اور دوسروں نے اُن طلبیات کی طرف توجہ مبذول کی جو بدنی حرکات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں انہوں نے جملہ حرکات کو حرکت کے تصور سے لاکسی فصل کے مسبوق ہیں ارادی سمجھا۔ لیکن مسبوقیت حرکت کے تصور کی محض علامت تصور کی حرکتی فعل کی ہے اور اکثر ایسے حرکات خود بخود چلتی ہوئی کل کی صورت سے واقع ہوا کرتے ہیں جو کہ ارادہ سے جوئی الحقیقت ارادہ سے بالکل مختلف ہیں۔

دوسرے فعل ارادی کا مقیاس اُس کی مسبوقیت تصور یا اختیار سے اُس غایت (انجام) کے جو اُس فعل کا ماحصل ہے قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ امر جملہ افعال میں جن کو خواہش نے پیدا کیا ہے اور جملہ طلبیات میں جو کہ محض لاشعوری شہوات سے نہیں ہیں مشترک ہے ممکن ہے کہ کوئی شخص

۱۔ یہ رائے اب تک پر وفیسر ہونڈنگ مانتے ہیں جس کو پر وفیسر موصوف نے ایک مضمون میں جو زیادہ حال میں تحریر ہوا ہے بیان کیا ہے۔ زیو یو فلاسوفک ۲۲ سور لائیجوری لاوالنٹی، ۱۴۱۴ م۔

۲۔ لیفہ ذہن میں ہم پہلے حرکت کا تصور کرتے ہیں اور اس کے بعد نور افعال کا وقوع ہوتا ہے ۱۲ م۔

خواہش کی تحریک کے خلاف کوشش کرے جس کا انجام صاف صاف مستحضر ہو۔ ہم عموماً ان صورتوں میں کہتے ہیں اور یہ کہنا ہمارا درست ہے کہ انسان کا ارادہ یا خود انسان خواہش کے خلاف کوشش کرتا ہے اور اس پر غالب آتا ہے یا اس کا محکوم ہو گیا ہے۔ لہذا صریحاً ظاہر ہے کہ ارادہ کوئی اور ہی چیز ہے اور بسیط خواہش سے بڑھا ہوا ہے اور اس خواہش سے بڑھکے ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ نہ ہم ہر فعل کے ارادی سمجھنے پر قناعت کر سکتے ہیں جو خواہشوں کی کشمکش سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ ایسی کشمکش ذہنی ارتقا کی ایسی ہمواری پر واقع ہوتی ہیں جو اس ہمواری سے بہت تر ہے جس حقیقی ارادہ ممکن ہوتا ہے۔

پروفیسر اسٹوٹسٹر شینڈ کے اس نتیجہ کی تنقید کرتے ہوئے کہ ارادہ ایک مخصوص تفریق طلب کی ہے وہ ایک خاص صورت طلب کی ہے جو قابل تحلیل توضیح ہے وہ مسئلہ کو اس طریق سے بیان کرتے ہیں: ”یکہ ارادہ اور خواہش میں کیا فرق ہے؟“ اور جواب جو انھوں نے تجویز کیا وہ یہ ہے کہ ارادہ خواہش ہے مگر ایسی خواہش جس کی اس تصدیق سے تخصیص اور تحدید ہوتی ہے کہ وہ جس حد تک ہماری ذات میں موجود ہے ہم مطلوب انجام کے حصول کو معرض وجود میں لاسکتے ہیں“ یہ کہ ارادے میں یہ تصدیق شامل ہے صحیح ہے میں خیال کرتا ہوں ارادیات کے خاص طبقہ میں جن کو ہم عزائم (عزم بالجزم) کہتے ہیں نہ کہ جملہ ارادیات اور اگر یہ سب کے بارے میں درست بھی ہوتا تو بھی کافی بیان اس امتیاز کا نہ ہو سکتا جو خواہش اور ارادے میں ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صنفی صورت میں ارادے کی یعنی سخت اخلاقی انتخاب میں ارادے کی کوشش کسی نہ کسی طرح ضعیف داعیہ تائید کرتی ہے یا اس کو قوت بخشتی ہے تاکہ وہ زیادہ قوی داعیہ پر غلبہ حاصل کرے۔ اب دیکھو کہ محض تصدیق میں ایسی قوت تحریک کی نہیں ہے بلکہ اس تصدیق (یا حکم) میں کہ میں یہی کروں گا اور وہ نہ کروں گا، یہ وہ اسلوب ہے جس میں خیمہ ارادہ صراحت کے ساتھ ظاہر کیا جاتا ہے

وہ حالیکہ جو ایک کے یا دوسرے کے مقتضی ہوں وہ اب تک زائد مستقبل میں واقع ہوں۔ تصدیق ایک اثر ارادی عمل کا ہے نہ کہ اس کا جوہر (یعنی ماہیت)۔

اصل علامت ارادہ کی۔ جو اس کو بسیط خواہش سے یا خواہشوں کی بسیط کش مکش سے تمیز کرتی ہے شخصیت ہے من حیث کل تا کہ مرکزی ہیت سے یا لب لباب شخصیت کا یعنی خود انسان یا وہ سب کچھ جس کو وہ خود یا دوسرے بالکل حقیقی جز اس کا سمجھتے ہیں ضعیف داعیہ کی طرف ڈال یا جاتا ہے وہ حالیکہ محض خواہش کوئی ایسی نئے نسوس ہوتی ہے جو بقائد من نصیت کے حقیقی لب لباب یعنی ذات خاص کے اجنبی معلوم ہوتی ہے وہ ایسی قوت ہے جس کو ہم اپنی قوت تسلیم نہیں کرتے اور جس کو ہم باہمہراری ذات خاص کراہت اور نفرت سے دیکھتی ہے۔

قبل اس کے ہم اس سرخ بر جلیں اور اس توانائی کا منبع دریافت کریں جس توانائی سے تصور ذات کا متنازع دواغی ہے ایک سکی تائید کرتا ہے ہم کو یہ پوچھنا چاہئے کہ فوری اثر ارادے کا کیا ہے؟ موافق ایک رائے کے جو کہ غموں تسلیم کیجاتی ہے ہم کسی حصہ بدن کی تحریک کا قصد کریں گے۔ اس رائے کو تصحیح کے ساتھ بین نے اختیار کیا ہے اور ریفریسر اسٹوٹ نے اس کی تائید کی ہے تاہم میرا یہ خیال ہے کہ یہ رائے ناقابل حیات ہے۔ ممکن ہے بلکہ اکثر قوت کے ساتھ ہم کسی احساس یا تصور کا عالم شعور میں علی الاجمال جاری رہنا چاہتے ہیں۔ ارادہ کی کوشش سے ممکن ہے کہ کوئی شخص شعور کے نوکس میں کسی احضار یا تصور کو حاضر رکھے۔ اگر ارادہ نہوتا تو یہ احضار یا تصور نوکس میں نہ رہ سکتا اور تصورات یا حسی ارتسامات اس کو نوکس کی جگہ سے ہٹا دیتے۔ جو نوک اس رائے کو قبول کرتے ہیں کہ ہم صرف حرکت کا ارادہ کر سکتے ہیں یا کسی قسم کی حرکی آمادگی کا غموں کوشش کرتے ہیں کہ توجہ کی ارادی سمیت کی صورتوں کی جو حسی ارتسامات یا کسی قسم کی اشیاء کی جانب مبذول ہو اس بیان سے توضیح ہو جائے کہ

ان صورتوں میں فوری ارادہ کا صرف یہ ہے کہ کوئی خاص عضلی درستگی کسی آلہ حس کی ہو جائے اور یہ درستگی بغیر مستقیم طور سے تصور یا ارتعاش حسی کے شعور کے فوکس پر قائم رکھتے ہیں مدد دیتی ہے لہذا ڈاکٹر اسٹوٹ لکھتے ہیں ارادہ توجہ کرنے کا ٹھیک معاملہ اس ارادے کا ہے جو ہاتھ کو حرکت دیتا ہے یا کسی اور جسمانی فعل کے لئے بجالانے کے حرکت ہوتی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارا ارادی تصرف توجہ پر موقوف ہے حرکتی عمل کی تمام کے لئے ارادے کے تصرف پر۔ لیکن گو کہ بیان پہلے کے دو جملوں کا ناقابل تردید ہے لیکن جو نتیجہ دوسرے میں نکالا گیا ہے اُس کو کوئی منطقی اتصال اُس جملے سے نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہی یا ہو گا کہ یہ مسئلہ اپنی شہرت اس واقعہ سے چل کر رہا ہے کہ اتصال حرکت کا حرکت کرنے کے ارادہ سے بدلتا ملاحظہ ہو سکتا ہے اور یہ ایسا واقعہ ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا یہ ایسا دل میں کھیا ہوا ہے کہ ہمارا اتصال کی ناقابل توضیح اور اسرارِ ماہیت سے درگزر کرنا ممکن ہے ہم اس کو بطور ایک معمولی واقعہ کے تسلیم کر لیتے ہیں جیسا کہ ہم میں اکثر ایسے بھی ناقابل توجیہ اور اسرارِ مشہور واقعہ کو احساس کے اتصال کا آکہ جس کی تحریک کے ساتھ ایک معمولی واقعہ تسلیم کر لیتے ہیں۔

مگر دو کافی وجہیں اس مسئلہ کے رد کرنے کی موجود ہیں اولاً خواہش کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ وہ اپنے موضوع کے تصور کو یا اسکی غایت کو شعور کے فوکس میں قائم رکھتی ہے ہمارا خیال اُس چیز کے پیچھے منڈلایا کرتا ہے جس کی ہم کو بہت خواہش ہوتی ہے باوجودیکہ اس کی سخت کوشش کجا گئے کہ اُس کا خیال دل سے دور ہو۔ یہ قوت خواہش کی کہ اُس کا موضوع شعور کے فوکس میں قائم رہے

۱۔ کسی کام کے کرنے کے پہلے ارادہ آٹھ حرکت اس کام کے لئے آمادہ کرتا ہے اس کو اصطلاحاً تقسیم کہہ سکتے ہیں ۱۲۔

تاکہ توجہ اُسی کی جانب مصروف رہے۔ پیش مسئلہ جسمانی کوشش کے ہے جو کہ ہر طلب کا خاصہ ہے اور ایسے فعل کو نہایت صفائی کے ساتھ میکانیکی طریق عمل سے مینز کر دیتا ہے۔ فوری اظہار نفسانی عمل کا اور اس میں شامل مرکزی رمز زندگی اور ذہن کا اور ان کا تعلق مادہ سے جس کو میں نے پہلے بھی ذکر کیا تھا۔ اس میں کوئی تنازع نہیں ہے کہ خواہش غیر مستقیم طریقہ سے احضار انجام کا قائم رکھتی ہے صرف بذریعہ حرکی درستیوں کے بلکہ یہ پہلی اور فوری اثر ہر ایسے اقتضا کا ہے جو لا شعوری خواہش کی ہمواری سے بالاتر ہو اور ہر ایک اقتضا میں شعور غرض (غایت) کا ہوتا ہے۔ تو ارادے کے باب میں ہم کیوں اس کا انکار کریں جو کہ خواہش ہے بلکہ خواہش سے بڑھا ہوا ہے۔ ارادہ ایک قوت ہے جو بلاشبہ خواہش کے تصرف میں ہے؟ ثنائیہ کہ ارادی کوشش بطور مستقیم انجام کے احضار کو شعور کے فوکس میں قائم رکھتی ہے اس کا ثبوت محض تجربہ سے ہو سکتا ہے۔ ہم کو چاہئے کہ مضمون کو الٹ دیں۔ اس قول کے عوض کہ ارادی سمت توجہ کی ایک غیر مستقیم اثر بعض عضلاتی سامان کی مشابہ احساس تحریک کا ہے بلکہ ہم کو یہ جاننا چاہئے کہ عضلاتی تحریک کا شعور مشابہ احساس ایک خاص صورت ارادے کی اور قیام پہلی اور فوری اثر ارادے کا شعور کے فوکس میں ہے۔ کیونکہ جب ہم کسی حرکت کا ارادہ کرتے ہیں ہم دوبارہ اس حرکت کے تصور پروردیتے تاکہ یہ تقویت زیادہ زور کے ساتھ

بلکہ وہ تجربے جو اس نکتہ کو ثابت کرتے ہیں مصنف کتاب نہانے ان سلسلہ مضامین کے چوتھے حصہ میں بیان کئے تھے جن کا عنوان ”فرنا لو جیکل فیکٹریس آف دی انٹیگریشن“ (یعنی عضلاتی موثرات توجہ کے عمل میں) جو کہ رسالہ مائنڈ ٹیغیے ذہن میں ہیں جلد پانزدہم میں شائع ہوئے تھے۔ ان تجربوں سے اکثر دو بارہ اسکے کئے اور ان کی تصدیق کی گئی۔ ۱۹۴۱ء میں گروڈ ایچ پیرن ریویو دی سپاسٹری دی سائیکولوجیکل اکسپریمینٹ ادا ایل سنہ ۱۹۴۱ء۔

تحریک میں پیدا ہو سکے۔ پس ہم کو چاہئے کہ پرفیسر جیمس کی پیروی کریں اُن کے اس قول میں ذہن کہ اصلی اکتساب ارادے کی کسی شکل شے پر متوجہ ہونا ہے اور اُس کو مضبوطی سے گرفت کر کے ذہن کے سامنے حاضر رکھنا ہے اور پھر پرفیسر موصوف کہتے ہیں کہ توجہ کی کوشش اصلی طور ارادے کا ہے۔ خاص صورت میں وہ شے جس کی طرف ہم ارادی کوشش سے توجہ کو مصروف کرتے ہیں جسمانی حرکت ہوتی ہے۔ حرکت فوراً تصور کے بعد پیدا ہوتی ہے وسیلہ سے اُس پوشیدہ تعلق کے واسطے سے جو کہ اُن دونوں میں ہے جس کے بارے میں ہم کو کچھ بھی معلوم نہیں ہے سوائے اس کے کہ ایسا ہوا کرتا ہے۔

پس توجہ کی کوشش اصلی صورت ہر ارادے کی ہے اور یہ صورت پذیری ارادی عمل کی یعنی توجہ کی کوشش سے قائم رکھنا تصور کا شعور کے نوکس میں یہی امر ارادے کی ہر مثال پر حاوی ہے اب ہم ارادے کی بعض صنفی صورتوں کے اثر پر غور کریں گے۔ تاہل میں ہلکو کاموں کے دو مختلف سلسلوں کا تصور ہوتا ہے اور وہ یکے بعد دیگرے شعور کے نوکس میں آتے ہیں ایک کی روک یا مزاحمت دوسرے کی طرف سے ہوتی ہے قبل اس کے کہ عمل کا تعین ہو۔ ارادی انتخاب کے عمل میں ہم ایک تصور کو استقلال اور غلبہ دیتے ہیں اور اسی اشنا میں دوسرے کو کمزور کر دیتے ہیں۔ یہ ایک سلسلہ عمل کے اختیار کرنے کا مصمم قصد کرنے میں ہم ایک جلی اور واضح تصور اُس سلسلہ عمل کا دل میں پیدا کرتے ہیں اور اُس تصور کو توجہ کی کوشش سے ہمیشہ ذہن کے سامنے حاضر رکھتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم اپنے قصد کو ایک تصدیق کی صورت میں لاسکتے ہیں۔ میں ایسا کیا جا رہا ہوں لیکن یہ تصدیق ایک اضافہ ہے اور کوئی اصلی خیز ارادی عمل کا نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی واقعہ کو قصداً یاد کریں جس کو بھول گئے ہوں مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی شخص کا نام بھول جائیں جس کے بارے میں ہم خیال کر رہے ہوں ہمارا ارادہ محض

اُس شخص کو شعور میں حاضر رکھے گا تا کہ ذہن کو اُس کے متعدد حیثیات پر غور کرنے کا موقع ملے اُس کا التزام نشست و برخاست کا اُس کا مقام اور وقت اور وہ صحبت جس میں ہم نے اُس شخص کو دیکھا ہو ان سب امور سے بلا شک اس کا امکان زیادہ ہوتا جاتا ہے کہ اس کا نام ذہن میں گزرے اور یاد آجائے۔

اب ہم ارادے کے مسئلے کے زیادہ ضروری چیز پر نظر کریں گے اور یہ پوچھیں گے کیا ہم کوئی توجیہ اس طریق عمل کی بیان کر سکتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہے کہ کسی شے کا تصور شعور کے فوکس میں حاضر رہے اور دوسرے تصورات جو اس کے رقیب ہیں ذہن سے خارج ہو جائیں؟ جو شخص مسئلہ اختیار کا سختی سے یا بند ہے وہ یہ جواب دے گا: "نہیں ارادے کا یہ فیصل تو جو قائم رکھنے کا ذہن یا سیرت سے مشروط نہیں ہے اس کے مقدمات اس موضوع کے ذہنی طریق عمل میں نہیں ہیں جو ارادہ کرنے والا کہا گیا ہے لہذا ہم کو امید نہ رکھنا چاہئے کہ ہم کوئی نفسیاتی توجیہ اس کے مقدمات یا شرائط کی دے سکیں گے۔ اگر ایسے مقدمات یا شرائط بالفرض ہوں گی تو پھر فیصلہ جیسے ٹھیک اس حد تک تو نہیں جاتے۔ وہ ارادے کے اصلی اثر کی تواریف کے بعد یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ ایک قدم اُس عمل کے عقب میں جاسکتے ہیں جن سے اس کی پیدائش ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی تصور کو شعور کے فوکس میں قائم رکھنا رقیب تصورات کی ردک اور مزاحمت سے ہوتا ہے جو اُس کا اخراج چاہتے ہیں یہ دیکھو تصور اپنی ہی توانائی کی وساطت سے قائم رہتا ہے اور اپنے مخصوص اثرات پر یہ اثرات ہے خواہ جسمانی حرکات کی پیدائش میں خواہ عمل ذہنی کے مزید سلسلے کی تہمین میں۔

پرو فیسروینڈٹ اسی کے مثل مسئلہ کی تعلیم دیتے ہیں اُن کے نزدیک ارادہ ایک حیثیت و راکیت کی ہے اور راکیت اصلاً مزاحمت نامی احضار کے سوائے ایک کے جو کہ شعور کے فوکس میں پڑ جاتا ہے۔ پس ان دونوں مستند حاکموں کے نزدیک ارادہ ایک منفی تفصیل ہے یعنی مزاحمت غیر متعلق احضارات کی

لیکن ان میں سے کوئی بھی اس امر کی توضیح نہیں کرتا کہ یہ مزاحمت کیونکر ہوتی ہے یہ مزاحمت توت کہاں سے آتی ہے یا اس کے عمل کرنے کے کماثر انگ ہیں۔ فرضاً پردیسے جیس کے نزدیک یہ توت وہاں ہے جہاں ہر کوشش ارادی عمل کے سراغ لگانے کی ہر کوشش اپنے عقب کی جانب ایک مخفی دیوار سے ٹکراتی ہے کیونکہ مزاحمت کی ضرب کسی ایسے مقام سے نکلتی ہے جہاں ہماری عقل کی رسائی نہیں ہے یا یہ کہ اُس کے مقدمات موجود نہیں ہیں وہ از خود پیدا ہوتی ہے۔

لیکن یہ مثلاً ابتدائی مزاحمت کرنے والی خصوصیت ارادی عمل کی میرے خیال میں ایک غلط سراغ ہے اور اس کی امید نہیں ہے کہ اس غلط طرز عمل سے ہم کامیابی کے ساتھ تینا لگا سکیں گے۔ جس کی وجہ سے یہ مسئلہ معقول مانا گیا ہے وہ یہ واقعہ ہے کہ ارادی توجہ میں مثل جملہ اصناف توجہ کے تمام ایسے احضارات کی مزاحمت شامل ہے جو اس احضار کے علاوہ ہوں جو شعور کے فوکس میں لایا گیا ہے۔ لیکن یہ مزاحمت ایک ثانوی یا (مجانِبِ ذیلی) نتیجہ اصلی عمل کا ہے جو کہ ابتدا میں جدید تقویت ایک تصور کی ہے یعنی انجام کے تصور کی جس کا ارادہ کیا گیا ہے۔ نظام اعصابی میں ستراسرد ممکن ہے کہ بالکل ابتدائی اجزا جن کا بلا واسطہ تعلق اعضاء و ریشہ کے تصرف سے ہے اس سے متشی ہوں (مزاحمت کا یہی خاصہ ہے جو ہمیشہ منفی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے یا ضمنی نتیجہ ایک مثبت عمل یعنی آمادگی کے شعور کا۔ اس کی عمدہ شہادت موجود نہیں ہے کہ مزاحمتی صدات ارادی نظام کے عضلات کو بھیجے جاتے ہیں اور ہم غیر ارادی رجحانات پر یا تو مخالف عضلات پر مشابہ احساس تحریک کے ذریعہ سے تصرف کرتے ہیں یا ارادنا توجہ کو اور جانب مصروف کر دیتے ہیں یعنی ذہن یا نظام اعصابی کی توانائی کو ایک مرکز پر لاتے ہیں ہم اُس کو دوسری جانب سے ہٹا لیتے ہیں یا دوسرے رخ میں اُس کا سیلان نہیں ہونے دیتے۔ ہم اس کو بہت صفائی کے ساتھ ملاحظہ کر سکتے ہیں اُس حالت میں جبکہ انکسالی حساسات پر

جن کی جڑ ہمارے بدنی نظام میں گہری اتری ہوئی ہے ارادی تصرف کرنا چاہتے ہیں مثلاً جھینکنے یا دریا دھکی سے تڑپ جلنے پر۔ بعض اشتیاقوں جھینک کو دیا لینا سیکھ لیتے ہیں نفسی حرکات کی توانائی انرجی کو ارادہ دبا دینے سے ہم ایک ترتیب خاص کے ساتھ جلد جلد ادیر اور پیچی کی سانس لیتے ہیں اور تڑپنے یا آنکھ جھپکنے سے بچنے کے لئے عضلات متعلقہ پر زور ڈالتے ہیں شاید تم کو غیر تمام نظام عضلات پر قدرت رکھتے ہیں خصوصاً جڑے بھوں اور ہاتھوں کے عضلات پر عادتاً ہم قادر ہوتے ہیں۔ اور دوسری اور مثالیں مزاحمت کی جن کی ہمارے ذہنی اور اعصابی حیات میں بہت شرکت ہے وہ سب بظاہر اسی انداز کی ہیں یعنی تکمیلی اور منفی حیثیتیں مثبت تحریکات کی۔ پس ہم کو نہ چاہئے کہ ترتیب کو الٹیں جیسا کہ ونڈٹ اور جیمس نے ارادے کے باب میں کیا ہے اور مزاحمت کو ابتدائی اور اصلی حیثیت عمل کی بنادیں۔ ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ ارادہ اصلاً توانائی (انرجی) کے زیادہ ہونے کو شامل ہے جس انرجی سے تصور اپنے کو شعور میں قائم رکھتا ہے اور شرکت عمل کرتا ہے جمائی ذہنی اعمال کی تعیین میں۔

پس ہم بعد ملاحظہ آرائے مصنفین اور ان پر مختصر بحث کے بعد اپنے مقام پر واپس آئے ہیں کہ ارادے کی کامل صورت میں جبکہ دو متضاد اقنفا موجود ہوں ارادہ کیوں ایک طرف اپنی قوت کو ڈال دیتا ہے اور ارادی فیصلہ کرتے ہیں ہم کسی نہ کسی طریق سے توانائی میں کچھ بڑھادیتے ہیں جس سے تصور مطلوب بغایت کا اپنے کو بمقابلہ دوسرے حریف کے قائم رکھتا ہے۔ اس نتیجہ سے جواب کی طرف ہمارا قدم بڑھتا ہے اس سوال کا جواب

۱۔ اس مسئلہ کی مزید بحث اور نظریہ عمل مزاحمت کے لئے چاہئے کہ ناظرین مصنف کا مضمون بعنوان ماہیت مزاحمتی اعمال کی نظام اعصابی کے اندر رسالہ ”داغ“ میں جلد بہت و ششم اور مصنف کا ریویو پر فیئر سترنگٹن کے مضمون ”د تکمیل فعل نظام اعصابی کا“ رسالہ ”داغ“ جلد ہفتم میں ملاحظہ کریں ۱۲۴

جس سے ہم نے کلام کی ابتدا کی تھی۔ آیا ارادہ محض ایک مخصوص ملتف (تجربیدہ) اجماع طلبی رجحانات کا ہے اُس کی دو قسمیں ہیں جن کی معرفت ہم کو پہلے ہی سے حاصل ہے؟ کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اصلی عمل ارادہ کا ویسا ہی ہے جیسے خواہش کا یعنی تصور غایت کو شعور کے فوکس میں قائم رکھنا تاکہ یہ مقصد کی قوت سے فعل میں آنے کے لئے کام کرے اور اس اتنا میں حریف تصورات، اور رجحانات بر غلبہ حاصل کر لے۔

اب ہم اس کا سراغ لگنا سکتے ہیں جس کو ہم نے گذشتہ بحث میں ایک جانب چھوڑ دیا تھا۔ ہم کو معلوم ہوا کہ ارادے کی صنفی صورت میں انسان کی ذات لفظ ذات کے صحیح اور سمجھے ہوئے، مخصوص اور سمجھے ہوئے مفہوم سے اقتضا کی طرف اشارہ ہوا جاتی ہے وہی اقتضا جس کو غلبہ بخشا گیا ہے۔

یہ کہ تجربی ذات یعنی تصور اپنی ذات کا جو ہر انسان کو حاصل ہے ارادہ میں اصلی کا فرق اس کی وسیع معرفت حاصل ہو گئی ہے۔ یہ معرفت بظاہر اُس مجمل مقولہ کے ضمن میں ہے جس کو بریڈلی نے اور چند مصنفین نے پسند کیا ہے کہ ارادہ میں ہم کو عین ذات کی معرفت فعل کے انجام کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ پروفیسر اسٹوٹ نے اس کو اس طور سے بیان کیا ہے اس تحریر میں کہ یہ تصدیق دہ میں یہ کرنے والا ہوں، اصلی خصوصیت ارادے کی ہے جس خصوصیت سے اس کا امتیاز خواہش سے ہوتا ہے اور اس کو پروفیسر موشر نے زیادہ وضاحت سے اس جلد میں جو فی الحال شائع ہوئی ہے واضح تر بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں ارادی فیصلے کا امتیاز شعور ذات کی داخلہ بطور ایک متعامل موثر کے، لیکن میرے نزدیک پروفیسر مذکور نے اس کو اچھی طرح واضح

لے گرونڈ ورک آف سائیکا لو جی جس کا ترجمہ اس دفتر سے شائع ہو چکا ہے ۱۲ ص۔

۱۳ باہم دیگر شریک ہو کے کام کرنے والا یعنی یہ موثر اور موثروں کی شرکت میں کام کرتا ہے ذرا آگیا ۱۲ ص۔

نہیں کیا کہ شعور ذات کا شعور یہ کام محسوس طریق سے کرتا ہے۔
محض تصور میں ایسی محرک قوت نہیں ہو سکتی کہ وہ ایک لمحہ کے لئے
بھی مضبوط خواہش کی طاقت کو روک لے۔ سوا تصورات فعل کے جن کا شعبہ
تعمین ہوا ہے۔ یا نیم طبی تصورات جن کا داخلہ ذہن پر بذریعہ (ہینا کٹ) (کٹ)
نڈ کر کے (مشورہ دہی) کے ہوا ہے۔ اور ذات کا تصور اس قاعدہ سے مستثنیٰ
نہیں ہے ذات کا تصور یا شعور ذات ارادے میں خود بہت کام کرنے کی
صلاحیت رکھتا ہے محض خود خیالی کے وجدان کے واسطے سے جذبی اور طبی
میلانات کا نظام جو ذات کے تصور کے گرد اگر ہے اور جس سے کسی حد تک کام لیا جاتا ہے

۱۔ بعض مصنفین جب اس بیان کو جانتے ہیں کہ ذات سب سے اہم موثر
ارادے میں ہے تو وہ اس کی تحقیق کرنے لگتے ہیں لیکن جس رائے کی وہ تحقیق کے ساتھ تردید
کرتے ہیں وہی مجدد "انا" کی ماہیت ہے جو کہ منطقی موضوع ہمارے تجربات کا ہے
یا کہ معقول (فوق محسوس) ذات جو کہ منبع ارادے کی قوت کا ہے۔ اگر اس تعلق میں
ان دونوں سے کسی ایک مفہوم سے ذات مراد لیں تو تحقیق ان مصنفوں کی
بیجا نہیں ہے جب وہ اس پر یہ داغ لگاتے ہیں کہ یہ محض مابعد الطبیعی تجربہ
ہے۔ لہذا اسی سبب سے ذات نہ کہنا چاہئے بلکہ تصور ذات کہنا بہتر ہے کہ
یہ اصلی موثر ارادے میں ہے ۱۲ م۔

۲۔ ہینا کٹ نامی وہ حالت جو بعض اعمال کے ذریعہ سے معمولی پر خواب سی غفلت طاری
کیجاتی ہے اور اس حالت میں وہ عامل کے احکام کا تابع ہوتا ہے ۱۳ م۔
۳۔ تصورات اس اخیر قسم کے ایسی ناقابل مزاحمت قوت نہیں رکھتے جو
اکثر اُن سے منسوب ہوتی ہیں۔ ڈاکٹر برام ویل نے نہایت مضبوط حجت
کی ہے کہ اگر منظم رجحانات موضوع کے مقابل ہیں تو وہ کسی وحدت سے اپنے کو
اشکائے فعل میں قوت سے فعل میں نہیں لاسکتے (کتاب ہیناٹزم کی تاریخ اور علم و عمل) میرے نزدیک
یہ رائے اصلاً درست ہے اگرچہ بلاشبہ انہوں نے اس کو کسی قدر حد سے آگے
بڑھا دیا ہے ۱۲ م۔

اُس وقت جبکہ تصور ذات کا شعور کے کوس میں صعود کرتا ہے۔
 طلبین خواہشیں اور کراہتیں جو خود خیالی کے وجدان کے اندر
 پیدا ہوتی ہیں محرک قوتیں ہیں جو خود ضعیف ترشالی محرک
 کے ساتھ شریک ہو کے اخلاقی کوشش کی صورت میں اُس کو
 اس قابل کرتی ہیں کہ وہ کسی قوی تر اور ناتراشیدہ تر خواہش پر
 غلبہ حاصل کرے جو ہماری ابتدائی حیوانی ماہیت سے تعلق
 رکھتی ہے اور اس خواہش کی غرض عام شعور سے نکال باہر
 کر دے۔

جب قوی خود خیالی کا قوی وجدان موجود ہو تو ذات کا تصور گو اُس کا
 موقوف کیسا ہی بھرا اور ٹھیک ہو نظر و اطوار میں خفیف شرکت
 کر سکتا ہے اور اخلاقی پسند پر اُس کا بہت ہی خفیف یا کچھ بھی اثر نہیں
 ہوتا۔ ہم اُس کو صاف صاف دیکھ سکتے ہیں اگر ہم ایک شخص کی حالت کا
 خیال کریں جو کامل اور صحیح علم ذات کو بالکل ہی ناقص خود داری اور
 فخر کے ساتھ ضم کر دے۔ یہ صورت بہ شکل عالم ہستی میں پیدا ہو سکتی ہے
 کیونکہ علم ذات کی ترقی موقوف ہے خود خیالی کے وجدان کے وجود پر جس کو
 ہم سابقاً ملاحظہ کر چکے ہیں۔ لیکن اس کا تقریبی تحقق ایسے لوگوں میں ہو سکتا
 ہے جنہوں نے علم ذات کو حاصل کیا ہو اُس کے بعد سلسلہ دار اخلاقی
 بدخیتوں کی باعث اسے ذاتی عزت کو کم و بیش تحلیل کے ساتھ کھو بیٹھتے ہوئے

لے ناتراشیدہ خواہش سے محض حیوانی ادنی خواہش مراد ہے جو تدریب
 کے درجے سے گری ہوئی ہو ۱۲ م۔

لے یعنی جو کچھ اُس میں ضمناً داخل ہے ۱۲ م۔

ایسے شخص میں درست علم ذات اُس کو اس قابل کر دے گا کہ وہ اوروں سے بڑھ کے اس کی پیش بینی کر سکتے ہیں کہ کن چیزوں سے اُس کی زیادہ سے زیادہ آرام مل سکتا ہے یا ڈکھ پہنچ سکتے ہیں اور وہ حالت مفروضہ میں اپنے اطوار کی پیشین گوئی کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایسا شخص حزم و احتیاط میں سرآمد ہو گا۔ ہو۔ مگر نیکی میں بالکل بیچ۔ ہو سکتا ہے کہ ایسے شخص نے قابل قدر اخلاقی وجدانات کا اکتساب کیا ہو اور اب بھی رکھتا ہو ممکن ہے کہ اُس نے ایک مثالیہ شایستہ اطوار اور نیک سیرت کا بنا لیا ہو اور اس مثالیہ کے ساتھ اُس کو وجدانی لگاؤ ہو جس سے اُس کو اس مثالیہ کے عالم فعل میں آنے کی خواہش بھی ہو نہ صرف اپنی ذات کو کھو بیٹھا ہے اگر اُس کا وجدان خود خیالی کا مندر (پوسیدہ) ہو گیا ہے چال چلن ایک بد معاش کا سا ہو سکتا ہے باوجودیکہ اُس کو اپنی ذات کا اور اپنے اخلاقی وجدانات کا صحیح علم ہو۔ ہر موقع پر جبکہ کوئی آرزو اخلاقی وجدان سے پیدا ہو مگر زیادہ قوی یہودہ خواہشیں مانع ہوں عمدہ آرزو مغلوب ہو جائے گی کیونکہ ذاتی عزت کے وجدان کی جانب سے کوئی تائید عمدہ آرزو کی نہ ہوگی۔ اسی کے مثل میرے نزدیک اُس شخص کی حالت ہوتی ہے جو شراب خواری کا عادی ہو جائے گو کہ اُس نے اس سے پہلے قابل توقیر اخلاقی وجدانات کا اکتساب کیا ہو۔ اب بھی وہ چاہتا ہو گا کہ اخلاق اور نیک خصالی عالم وجود میں آئے اور وہ سیرت کا اعلیٰ خیال رکھتا ہو لیکن جبکہ دنیا میں اس کی شراب خواری بے نام ہو چکی ہے اور اُس کو اپنی خرابی پر اطلاع ہے وہ اپنی خود خیالی کے وجدان میں کوئی تائید اپنے اعلیٰ درجے کے مثالیہ اخلاق کے اقتضا کی نہ پائے گا۔ جب تک اُس کی شراب خواری پوشیدہ رہے گی اور ہر موقع پر ایک کوشش اگلی خود داری کی تائید سے اُس کے اخلاقی وجدانات کے شراب خواری کی خواہش کے خلاف ہوتی رہے گی ابھی تک اس امید کا موثرہ باقی ہے کہ اُس کے عادات و خصائل کی اصلاح ہو جائے۔

پس ہم ارادے کی یہ تعریف کر سکتے ہیں کہ وہ تائید یا تقویت

ایک خواہش یا طلب کی ہے بذریعہ تعامل ایک اقتضا کے جو کہ خود خیالی کے وجدان کے نظام کے اندر تحریک پیدا کرے۔

چونکہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ہر خود خیالی کے وجدان کا ایک تدریجی عمل ہے کوئی خط فاصلہ مینزور میان ملتف طلبیات کے جو کہ ارادی ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں کھنچا ہوا موجود نہیں ہے جس میں ایک طرف تو بسیط خواہش ہے اپنے انجام کے شعور کے ساتھ ہے لیکن اُس کو شعور ذات نے پیچیدہ نہیں کیا ہے اور دوسری طرف اخلاقی کوشش ہے جو کہ مثالی اعمیہ کو غالب اور کامیاب کرتی ہے۔ یہی کامل مفہوم کے اعتبار سے ارادہ ہے۔ وہ ایک طولانی سلسلہ پیچیدہ طلبیات کا ہے جس میں خود خیالی کے جذبات اور طلبیات شریک ہوئے، اہمیت اور لطافت کے اعتبار سے جملہ مدارج پیدا کرتے ہیں۔ یہ ہمارے مقصود کے لئے تعلیم اور نیز ازراہ اہمیت مفید ہے کہ صورتیں خاص منازل کی توضیح کے لئے تجویز کریں وہ منزلیں جس میں بسیط تنازع سے اقتضاؤں کے ارادہ کے کامل مفہوم تک گزر ہو۔ اب ہم اس میزان میں مذکورہ بالا منزلوں کی تشریح کرتے ہیں:۔

۱۔ ایک بچہ جس کو کھانے کی خواہش ہے غذا ایک اندہ ہے کرے میں ہے اور وہ اپنی خواہش کی سمت مخالف پر مجبور کیا جاتا ہے بسبب اندہیرے کے ڈر کے اگر ان دونوں اقتضاؤں سے کوئی ایک سر پر غالب ہو تو یہ صورت ارادہ کی نہیں ہے۔

۲۔ فرض کر دو کہ اُس بچہ کو پہلے کسی موقع پر کبھی منہ دی گئی ہے کیونکہ اُس پر ڈر غالب ہو گیا تھا اور فرض کر دو کہ یاد اُس سزا کی اور اُس کا تنہا اُس سے اُس کو اس قابل کر دے کہ اُس کی خواہش غذا کی غالب آئے، خوف پر کیا ہے ایک صورت ارادے کی ہے؛ سادہ ترین صورت میں اس قسم کے کردار کی جس کا ظہور جیسا کہ ایک بچے سے یا ایک کتے سے ہو چھو کہ یہ کہنا چاہئے کہ یہ صورت ارادے کی نہیں ہے۔

۳۔ لیکن اگر اُس بچے نے کوئی درجہ شعور ذات کا حاصل کر لیا ہے اور وہ یہ کہتا ہے: ”میں نہیں چاہتا کہ مجھ کو مزا دی جائے میں جاؤں گا اور غذا کو لے لوں گا“ ممکن ہے کہ ہم اس کو ادنیٰ درجہ کا ارادہ کہیں۔
۴۔ اُن منازل کی تشریح کے طور پر کہ جو اُس میزان میں اس سے بالاتر ہیں فرض کر دو کہ بچہ یہ کہے۔ مجھ کو ضرور جانا چاہئے اور غذائے آنا چاہئے نہیں تو ماں خفا ہوگی اگر میں ایسا نہ کروں۔ یا یہ کہ:۔
۵۔ میں یہی کروں گا کیونکہ اگر میں نہ کروں تو اور لڑکے مجھ کو بودا کہیں گے۔

۶۔ یادہ یہ کہے: ”میں اس کو کروں گا کیونکہ مجھ کو چاہئے کہ اس بیسودہ خوف کو برطرف کروں مجھ کو شرم آئے گی اگر کسی کو معلوم ہوگا کہ میں وہاں جانے سے ڈرتا تھا۔“

ان سب صورتوں میں ماورا اول کے تاثر معاشرتی ماحول کی صاف صاف موثر ہے جس سے ایک اقتضا دوسرے پر غالب آتا ہے اور اخیر کی دو صورتیں جس میں ضمناً موجودگی عزت نفس کی شامل ہے اور تعامل ایک اقتضا کا اُس میں بیدار ہوا ہے عموماً ارادے کی صورتوں میں داخل ہوگا۔

۷۔ اب ایک ایسی صورت پر غور کرو جس میں اگرچہ معاشرتی ناپسندیدگی سمت میں مانع اقتضا کے کام کرتی ہے کوشش ارادے کی کام کرنے کے ذاعیہ کی طرف پڑتی ہے اور اس سے وہ اس قابل ہوتا ہے کہ مانع اقتضا پر غالب آئے فرض کر دو کہ ہمارا موہوم عامل ایک بڑا فاضل شخص ہے اور جس کے عادات و افعال کی جمہور کے نزدیک بڑی قدر و قیمت ہے اور وہ مسلمہ جمہور ہے اور فرض کر دو کہ وہ اتفاقاً مکان کے قریب ہے جس میں آگ لگی ہوئی ہے اس مکان میں ایک بچہ بڑے خطرہ میں ہے بچے کو بھانا ناممکن معلوم ہوتا ہے اگرچہ اُس شخص کا اقتضا و مخالفت اُس کو برا لگتا ہے کہ یہ کہے کہ بچے کو بچانے کی کوشش کرے لیکن واقعی خوف عظیم مانع ہے اور یہ بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ

آقتنا و خوف ایسا تو ہے کہ وہ مخالف آقتنا پر غالب آجاتا ہے۔ اگر یہی دونوں آقتنا ایک دوسرے سے تنازع کرتے ہوں اور یہ دونوں بحال خود بچھوڑ دئے جائیں تاکہ باہم فیصلہ کر لیں اور یہ بھی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ عزیز اور دوست خوف ہی کے طرہ دار ہیں اُس کے اجاب کہتے ہیں کہ ایسی قابل قدر زندگی کو خطرہ میں ڈالنا ایک امر موہوم کے لئے سخت مذموم ہے اور وہ جانتا ہے کہ یہی رائے عموماً اُس کے اقربان و امثال کی ہے اور اُس کی اس کوشش کو لوگ تبور بیجا اور حماقت کہیں گے۔ پھر بھی یہ مرد میدان یہ خیال کرتا ہے کہ بچے کی حفاظت کی کوشش کرنا بہترین افعال سے ہے وہ تھوڑی دیر تردد کرتا ہے اور پھر بقوت تمام آمادہ ہوجاتا ہے اور باوصف ناامیدی انگ میں کود پڑتا ہے یہ ایک صورت ارادے (عزم) کی ہے جس سے انکار نہیں ہو سکتا سخت پہلو کو اختیار کرنا اور اُس خطا پر علینا جس سے ایسا کام کرنا بس کی سخت مزاحمت ہو۔ مرقعہ ماشرقی پسند کی اور نا پسندیدگی کا خود خیالی کے وجدان کے ساتھ بالکل مخالف اُس فیصلے کے تھا جو فی الواقع اختیار کیا گیا اس پر بھی ارادہ غالب آتا ہے رائے جمہور پر اور خوف پر بھی جو کہ مزاحم تھا۔

کیا یہ غیر ممکن ہے کہ اس صورت کو ارادہ کی تعریف کے تحت میں داخل کریں؟ کیا ہم مذہب عدم تعین کی جانب عود کریں اور یہ کہیں۔ اس محل پر ہر ایک فعل واقع ہوا جس کا وقوع محض ارادے سے ہوا باوجودیکہ وہ تمام دواعی کے خلاف تھا جو ذہنی ساخت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس کے تمام موثرات جن کی نفسی توجیہ ہم کر سکتے ہیں فعل زیر بحث کے خلاف تھے لیکن ارادہ اُن سب پر غالب آیا؟ میرے نزدیک اس نتیجہ کے نکالنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اصول توضیح جن پر اب تک ہم اعتماد کرتے رہے ہیں اس محل پر بھی ہرسم کو بالکلہ ناکام نہ رکھیں گے۔

ہم دو مختلف طریقے فرض کر سکتے ہیں جن سے ایسے ارادہ کی توجیہ ہو سکتی ہے۔
۱۔ ممکن ہے کہ ارادہ کا محرک اُس شخص کو یہ خیال ہوا ہو کہ اُس کے

اس کردار کو ایسے اشخاص پسند کریں گے جن کی پسندیدگی اس کے خود خیالی کے وجدان پر زیادہ تر موثر ہے۔ بہ نسبت تمام اقربان و امثال و معاصرین کی پسند کے۔ وہ ایسے لوگوں کو مثل چینی گورڈن کے سمجھتا ہے اور دوسرے جن کی وہ بہت قدر و منزلت سمجھتا ہے یا یہ کہ وہ ایک خالص مثالی شخصیت پر یقین رکھتا ہے اور اگرچہ اس کو یقین ہو کہ اشخاص موصوفین اس کے اس فعل سے مطلع ہوں گے لیکن اس کو اعتماد ہے کہ اگر وہ واقف ہوں تو پسند کریں یہ خیال اس کے خیال ذات کے وجدان میں ایک داعیہ کو براہِ کجختہ کرتا ہے جو سب پر حاوی ہے اور اس کی شکل پسندی کا تعین کرتا ہے جیسے اس سے فروتر ہوا رہی پر اس صنف کے ارادوں سے جس کی توضیح ہماری چھٹی منفرد صورت سے ہوئی ہے۔ وہ کہتا ہے: "میں اس خوف پر غالب آؤں گا کیونکہ میرے ساتھی کیا کہیں گے جب ان کو معلوم ہو گا کہ میں ڈرتا ہوں؟"

ثانیہ ہمارا مرد میدان اصول سے اس کا فیصلہ کرے اس نے مدت سے بعد غور و تامل کے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ شجاعانہ ایشاد دوسروں کی بہلائی کے لئے ایک ایسا عمدہ اصول ہے جو تمام اندیشوں سے بالاتر ہے۔ اس کی رائے غلط ہو یا صحیح یہ دوسروں کے لئے ایک امر متنازعہ ہے لیکن اس کے لئے ایسا نہیں ہے۔ اس نے کافی غور و تامل کے بعد مدت سے اس کا عزم بالجزم کر لیا ہے اور اب ایک ایسی صورت پیدا ہوئی ہے جو اس کے اصول کے استعمال کا محل ہے اور وہ اس اصول کے موافق عمل کرتا ہے بخلاف ایسے داعیوں کے جو نہایت قوی اور زبردست ہیں یہ کردار عمدہ مثال عزم بالجزم کی ہے مصمم پابندی اس فیصلہ کی جو ایک بار ہو چکا ہے یہ عمدہ ترین مثال استقامت

لے چینی گارڈن عرفی نام میجر جرجل چارلس جارج گورڈن کا ہے (سنہ ولادت ۱۸۳۲ء سنہ وفات ۱۸۸۸ء) اس کا یہ لقب اس وجہ سے ہو گیا تھا کہ اس نے کمال تہور سے بینگ کی بغاوت کو فرو کیا تھا۔ ۱۸۷۳ء میں ملک چین میں واقع ہوا تھا ۱۲

اور استقلال کی ہے کیونکہ اس صورت میں کسی خاص روداد کو دیکھ کے فیصلہ نہیں ہوا ہے ایسی روداد جو اس کردار کی مقتضی ہوتی بلکہ فیصلہ کی ماہیت کلی اور عام ہے۔

پس کیونکر تصرف اس اصول کا داعیہ کو پیدا کرتا ہے اور اس میں ایسی قوت ہوتی ہے جو اور قوی داعیوں پر غالب آتی ہے؟ ضابطہ کے الفاظ یہ ہیں: ”میں ہمیشہ ایشار کو ذاتی منفعت پر ترجیح دوں گا“ ان الفاظ میں کوئی قوت محرکہ نہیں ہے اگر ہے تو اقل قلیل۔ اولاً یہ ترجیح ایشار کی ایک اخلاقی وجدان ہے جو اعلیٰ اخلاقی روایت میں دل کی کامل مصروفیت اور محویت سے اکتساب کیا گیا ہے اس طریقہ سے جس کو ہم نے باب گذشتہ میں ملاحظہ کیا تھا اور یہ اخلاقی وجدان اعلیٰ درجہ کی کردار کے مثالیہ کے ساتھ شامل ہو گیا جس کو ہمارے فحجاء فرد نے اپنے طرز عمل کے لئے مخصوص کر لیا ہے اس کی خود خیالی کا وجدان یہ چاہتا ہے کہ وہ اس مثالیہ کے مطابق زندگی بسر کرے اگر اس کے موافق عمل نہ تو اس کو شرم آتی ہے اور جب اس کے مطابق عمل کرتا ہے تو اس کو اطمینان اور مسرت ہوتی ہے۔ یعنی اقتضا اپنی ہستی کے اقرار کا جو اس کے عزت نفس کے وجدان کے ساتھ منظم ہوا ہے ایک زبردست آرزو پیدا کرتا ہے تاکہ وہ مثالیہ قوت سے فعل میں آئے خواہ کوئی صورت درپیش ہو۔ تاکہ اس کا انتخابی اصول اس کی سیرت پر قوت کے ساتھ موثر ہو نتیجہ اور بھی چاہتا ہے۔ چاہئے کہ وہ قوی وجدان ضبط نفس کا رکھتا ہو (یعنی اس کے ارادے اور خواہشیں اس کے اختیار میں ہوں اس کا کوئی فعل اضطرابی نہ ہو) جملہ عقلی اخلاقی وجدانات میں یہ وجدان حاکم ہے ارادے کے لئے خصوصاً عزم بالجزم کے یہ ایک خاص تکمیل خود خیالی کے وجدان کی ہے۔ کیونکہ وہ انسان جس میں یہ وجدان قوی ہو گیا ہو خواہش مضبوط نفس کے مثالیہ کی قوت سے فعل میں لانے کے لئے ایک ایسا محرک ہے جو

لے لے کسی پر گہرے بلا سوچے سمجھے کوئی کام نہیں کر دیتا ۱۲۔

سب دایموں پر حاکم ہے اور اسی کی حکومت سے وہ شخص اس قابل ہوتا ہے کہ اپنے اصول مقررہ کو عمل میں لائے۔ نتائج اُن فیصلوں کے جو بعد غور و فکر ثابت ہوئے ہیں اگرچہ جملہ دواغی اس کے خلاف ہوں۔ اس وجہ ان کے عمل سے سب امور سے زیادہ حدائے معاشرت کے اثر سے مستغنی رہے پروا معلوم ہوتا ہے اور جملہ اشخاص سے زیادہ عزت نفس اور خود مصلحت کا اُس کو لحاظ دیا گیا ہوتا ہے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ گویا وہ اپنی ذات کو بجائے معاشرتی ماحول کے قائم کرتا ہے۔

یہ دو ترجائیاں اس مخصوص صورت کی میری رائے میں اعلیٰ درجہ کے ارادے کی دو خاصہ خصوصیات کو ثابت کرتی ہیں اور یہ باعتبار اہمیت و مختلف قسم کے مزاجوں سے تعلق رکھتی ہیں پہلی صورت جس میں وہ داعیہ جو عمل کو متعین کرتا ہے یہ آرزو ہے کہ فرضی مشاہدہ کرنے والا اُس کے طرز عمل کو پسند کرے گا۔ اس سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ عام سرخیمہ اخلاقی ارادے کا اُس شخص میں کیا ہے جس میں فعلی ہمدردی قوت کے ساتھ نمایاں اور کامل ہو گئی ہے۔ اصول میں تو کوئی دشواری نہیں ہے بشرطیکہ ہماری توضیح پسند اور ناپسند کے اثر کی عموماً کافی ہو۔ اس سے صرف قوتِ تمیز کی زیادہ لطافت اور باریکی ضمناً مفہوم ہوتی ہے اُن لوگوں میں جن کی پسند کی ہم قدر و منزلت کرتے ہیں ضمناً مفہوم ہوتی ہے یا یہ کہ بے پرواہوں بہ نسبت اس کے اوسط درجہ کے انسان پر جن کا عمل ہو۔

دوسری صنف ایسے شخص سے مخصوص ہے جس کی معاشرت اور ہمدردی نسبتاً کمتر ہے۔ اس صورت میں یہ کچھ سہل نہیں ہے کہ ارادے کی قوت کا سراغ خود ضمناً کی کے وجہ ان تک لیجائیں کیونکہ ہم کو معلوم ہے کہ اس وجہ ان کا موضوع محض ذات نہیں ہے بلکہ ذات اس تعلق کے اعتبار سے جو اُس کو

لے لیجے جس طرح اور لوگوں کو اپنے پاس بڑوس کا محاذ ہوتا ہے کہ کوئی کام ایسا کرے کہ ان کے آگے ذلت ہو وہ اس کا خیال رکھتا ہے کہ خود اپنی نظر میں سبکی نہ ہو ۱۲م۔

دوسروں سے ہے۔ جمینی اور طلبی میلانات اس وجدان کے اور لوگوں کے
 التفات اور طرز سلوک سے جو اُس شخص کی ذات سے ہے تحریک پذیر ہوتے
 ہیں۔ اب یہ اشارہ ملتا ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی شخص خلاق میں مشکل پسند ہو اور
 وہ مقابلہ کرے معاشرتی پسند اور ناپسند کا کہ وہ اپنی ذات کو کم و بیش تکمیل
 کے ساتھ بچائے اپنے بنی نوع کے قائم کرے اور خود اُسی کا مشاہدہ اُس کی عزت نفس
 کے وجدان کے لئے باعث تحریک ہو اور وہ اس ذاتی مشاہدہ سے اطمینان
 حاصل کرے جس طرح اور لوگ دوسروں کی پسند سے تشفی حاصل کرتے ہیں۔
 بلاشبہ قائم مقامی ذات کی بجائے اور ذاتوں کے کبھی کامل بھی ہو سکتی ہے
 کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصور ذات کا اور شعور ذات کا باعتبار اپنی ماہیت اور
 اصل کے ذات کا شعور ہے معاشرتی تعلقات کے ساتھ اور ظن غالب ہے کہ
 فی الجملہ احوال کے ساتھ معاشرتی حوالہ ہمیشہ برقرار رہتا ہو۔ بہر صورت میرے
 نزدیک یہ صاف ظاہر ہے کہ ارادے کی قسم جس سے بظاہر کوئی شخص معاشرتی
 ماحول سے بے نیاز ہو جاتا ہے اس کا اکسباب معاشرت کے زیر اثر خود خیالی
 وجدان کی تکمیل سے ہوتا ہے۔ اکثر ہم میں سے اس قائم مقامی کی طرف کچھ
 ترقی کرتے ہیں۔ (یعنی اپنی ذات کو بچائے اور اس کے قرار دینا) ابتدائے آغاز
 خود خیالی کو فرد افراد شخص کی مراعات کا اور معاشرت کے کل حلقوں کا
 بہت حسرت ہوتا ہے اور جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ مختلف اشخاص درگرو ہیں
 ہماری ایک ہی کردار کو اور ہماری ایک ہی ذات کو مختلف نظروں سے دیکھتی
 ہیں تو ہم ان کو ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کے لئے چھوڑ دیتے ہیں کہ آپس
 میں کم و بیش تسامع کیا کریں ہم جمہور کے آرا اور توجہات کو حقارت سے دیکھتے
 ہیں اور ہم کو اپنے ذاتی اخلاقی احکام پر اعتماد ہوتا ہے اس طرح ہمارا تخمینہ اپنی
 قدر و منزلت کا جس میں ابتدائے عمر میں امثال و اقربان کی رائے سے تغیر ہوتا
 رہتا تھا قائم و مستقل ہو جاتا ہے اور نسبتاً دوسروں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

لے لیجئے کچھ دیگر دلائل کے پاس لحاظ کا خفیف سا تصور اس کے دل میں رہتا ہو ۱۲ م۔

اکثر ہم میں سے شاید اس طریق عمل میں ایک ایسی منزل پر پہنچتے ہوں جہاں خود خیالی کا وجد ان اور جذبات اپنا موضوع ذات کو قرار دیتے ہیں یا نسبتاً ایک طبقہ مردم کے جن کی رائیں ہمارے ساتھ موافقت رکھتی ہیں جو ہماری طرح کے اخلاقی وجدان رکھتے ہیں بلکہ انھیں سے ہم نے خصوصیت کے ساتھ انکو اکتساب کیا ہے اور جب ہم کوئی اخلاقی کوشش کرتے ہیں تو یہی منتخب طبقہ مد نظر ہوتا ہے۔ یہ سب ذات ہی سے تعلق رکھتا ہے نہ صرف اس کی خالص حیثیتوں سے بلکہ اور امور میں بھی اور عظیم فوائد سے نشوونما کی تکمیل کے ایک یہ ہے کہ ہم کو اکثر وہ تقاضا زیادہ حقارت جو ابتدائی عمر میں لوگوں کی پسند یا ناپسند سے ہوتی رہتی تھی خواہ وہ صریح ہو خواہ ضمنی اب اس کا اثر اٹل ہو جاتا ہے۔

دو مسئلے ہیں جن سے ہم کو اس پسند ذاتی کے اقتضا کا تمیز کرنا چاہئے۔
۱۔ ایک تو آدم آسمتھ کا بنایا ہوا قصہ ہے ایسے مشاہدہ کرنے والے کا جو بالکل باخبر اور منصف ہے کسی کا طرفدار نہیں ہوتا وہ انسان جس کا مکان دل میں ہے اُسی کی پسند کے ہم جو یا ہیں یہ پہلی تقریباً حقیقت کی سمجھی جاسکتی ہے۔

۲۔ مثلاً مسرت پسندی ہے جس کو ہم نے اول کسی باب میں رد کر دیا تھا اس طرح کہ اخلاقی کوشش میں ہم ہمیشہ اطمینان ذات کی مسرت کے جو یا رہتے ہیں یا یہ کہ ملامت کی تکلیف سے بچنا چاہتے ہیں قسم ارادے کی جس پر ہم اب غور کر رہے ہیں ممکن ہے بلکہ (میری رائے میں) فی الواقع ہے پیش بینی ان لذات اور آلام کی شامل نہیں ہوتی۔ ممکن ہے کہ لذت یا الم بطور نتیجہ کے حاصل ہو لیکن آرزو یا کراہت کوئی ضروری اور اہم حصہ اس داعیہ کا نہیں ہوتا وہ جس کی ہم آرزو کرتے ہیں یا جس سے نفرت کرتے ہیں پسند کی لذت اور ناپسندی کا الم نہیں ہے بلکہ پسند یا ناپسندی بذات خود مقصود ہے۔ خواہ وہ پسند ہماری ذاتی ہو یا کسی دوسرے کی ماخذ اس مزید تحریکی قوت کا جو اخلاقی کوشش میں

لے اپیرا کری میس جس کا ترجمہ تقریباً ہے یعنی یہ طریقہ حقیقت لگ جگہ اگر یہ کامل حقیقت نہ ہو ۱۲۔

ضعیف کی جانب ڈالا جاتا ہے یہ مزید مثالی اقتضا بالآخر اظہار ذات کا
اقرار ذات کی جبلت میں پایا جاتا ہے جس کی انفعالی حیثیت مثبت حضرات کا
جذبہ ہے۔ یہ کہ یہ امر سچ ہے ہم صاف صاف ارادے کی ایسی سادہ مثال
میں ملاحظہ کر سکتے ہیں جیسے ایک لڑکا ارادہ کی قوت سے دیکھنے والوں کے
دباؤ سے ایسے خوف پر جو کہ شے مطلوب کے حصول کا مانع ہو۔ غالب آجائے
وہ کوشش کرتا ہے اور خوف پر غالب آ جاتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اس کے
ساتھی اس کو دیکھ رہے ہیں اقتضا اظہار ذات کا ضعیف محرک کی جانب
اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اور یہی سچ ہے ارادے کی زیادہ تر عقلی کوششوں میں
جس میں اس اقتضا کا عمل ایسی گہری تاریکی میں ہے کہ ابھی تک اس کی معرفت
حاصل نہیں ہوئی ہے۔

اخلاقی ترقی اور ارادے کی تکمیل میں کسی جدید ترتیب کے موثرات
داخل نہیں ہیں خواہ اس کو ارادہ کو خواہ جبلت، اخلاقی گہو یا ضمیر کو بلکہ خود خیالی
کے وجود کی تکمیل میں شامل ہے اور ترقی یا لطافت میں اس بالا غلطی (ماتاشیوں کی غفلت) کی جس کے
سامنے ہم اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں یعنی حلقہ معاشرت جس میں قوت ہماری ذاتی
اظہار ذات کے ابھارنے کی ہے اور یہ نثر اکت علی الاصال ترقی کرتی
جاتی ہے یہاں تک کہ یہ محض مثالی معاہدہ کرنے والا ہو جاتا ہے یا ایک طبقہ
مشاہدہ کرنے والوں کا اور آخر کار اپنی ذاتی تنقید اس مقام پر ان مشاہدہ کرنے والوں
کی قائم مقام بن کے کھڑی ہو جاتی ہے۔

اس بیان پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس سے تو وہی بات سامنے
آتی ہے جس کو ہم ہر انسان کی خود پسندی کہتے ہیں جو مجسم ہو کے اخلاقی کوشش
کرتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے ایک بھلا آدمی وہی کرتا ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے
جس پر معاشرتی اثر سے حکم لگایا جاتا ہے بغیر خیال اس صورت کے جیسا کہ وہ اپنی
یا دوسروں کی آنکھ سے دکھائی دے۔ یہ کہ درحقیقت یہی اخلاقی سیرت ہے۔
اور محاذ اس صورت کا کرنا اور اس سے متاثر ہونا کہ وہ کیسی صورت پیدا کر لے
یہ علامت خود پسندی کی ہے۔ لیکن جو شخص یہ اعتراض اٹھاتا ہے اور اسکی رائے میں

جو صورت بظاہر نظر آتی ہے وہی درحقیقت اخلاقی حیثیت ہے وہ اُس محل نزاع کی حقیقت کو جس کا اوپر مذکور ہوا ثابت کرتا ہے اپنی آرزو دگی سے اور ضمناً اس بات کے تسلیم کر لینے سے کہ عامل کا انداز ایسی اہمیت رکھتا ہے کہ وہی گویا سیرت کی جانچ ہے اخلاقی قدر و قیمت کے تخمینے کے لئے۔ کیونکہ وہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ وہ خود اور دوسرے نیک آدمی ایسے سمجھے جائیں جیسا کہ وہ حسب ظاہر عمل کرتے ہیں نہ کہ وہ جس کی نظر باطن پر ہے۔ جس کو وہ خود پسند ہی کہتا ہے۔ دو بڑے فرق ہیں حقیقی خلیق انسان اور خود پسند میں۔ خود پسند کی درست کرداری کا محرک یا کم از کم وہ داعیہ ہے اُس پر غالب ہے یہ ہے کہ لوگ اس کی قدر کریں اور اُس کے استالیش گریزوں اور خلیق انسان خود حق کو پسند کرتا ہے اُس کو بذات خود حق کی تلاش ہے اخلاقی وجدان کے واسطے سے اور عادئاً ایسے محرک کی تحریک پر کارکن ہوتا ہے اور جب کہ اخلاقی تنازع پیدا ہوتا ہے اور اخلاقی انتخاب اور کوشش کی ضرورت سے تو ذات اور ذاتی خیال کا اقتضا فیصلہ کن عمل کرتا ہے۔ پھر یہ کہ حقیقتاً اخلاقی انسان کے سامنے ایسا مثالیہ کردار کا ہوتا ہے جس کا قوت سے فعل میں لانا مشکل ہے اس شکل کو سمجھ کے اُس کو یہ آرزو ہوتی ہے کہ کوئی قصور نہ ہو کہیں ایسا نہ ہو کہ اس کے مثالی مشاہدہ کرنے والے (خیالی ناظرین) ناپسند کریں درحالیکہ خود پسند کے مثالیہ تک سہولت کے ساتھ اُس کی رسائی ممکن ہے اور وہ ہمیشہ اُس کو حاصل کرتا رہتا ہے اور اُس کو مسرت ذاتی پسند کی حامل ہوتی رہتی ہے۔ وہ انکو ٹھاجا کے ایک انکو نکال لیتا ہے۔ اور یہ کہتا ہے ”واہ میں کیا اچھا نوجوان ہوں“ (یعنی اُس کا مطلوب سہولت حاصل ہو جاتا ہے اور وہ مطمئن ہو جاتا ہے)۔ ہماری تحقیق ارادے کی تمام نہیں ہو سکتی جب تک کسی قدر اُس خلیق پر غور نہ کیا جائے جو کہ ارادہ کو اُس چیز سے ہے جس کو سیرت کہتے ہیں۔ سیرت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جس سے ارادے کا عمل چلتا ہے۔ اور ارادے کی بھی یہی تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ کوئی چیز ہے سیرت سے جس کا کام چلتا ہے۔ تو پھر سیرت کیا ہے؟ ابتدائی بحث میں ہم نے کہا تھا کہ سیرت ایسی شے ہے جس کی

تعمیر اثنائے حیات میں ہوتی ہے لہذا ضرور ہے کہ میلان طبعی سے اور مزاج سے بھی اُس کا اختیار کیا جائے جو کہ پیدائشی ہوتے ہیں۔ میرے نزدیک اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ چیز جس کو حقیقتاً سیرت کہتے ہیں اس کا جز اعظم وجدان ہے۔ لیکن کیا وہ کلیتہً سیرت ہیں؟ یا یہ کہ لفظ زیر بحث کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے کوئی اکتسابی خصوصیت بالغ و عاقل انسان کی ذہنی ساخت میں موجود ہوتی ہے جو کہ اُس کی پہلی ہیئت ہے؟ یہ کہ علاوہ وجدانات کے ایسی کوئی مزید ہیئت سیرت میں شامل ہے جو ایسے اشخاص کے موجود ہونے سے ثابت ہوتی ہے جن کے وجدانات نہایت قوی ہیں مگر نہیں کہہ سکتے کہ اُن کی سیرت استوار ہے۔ ایسے لوگوں کو وجدانی (وہمی) کہتے ہیں۔

حقیقی خاصیت استوار سیرت کی یہ ہے کہ وجدانات منظم ہوں اور اُن میں شریفانہ تالیف اور تذبذب ہو نہایت معمولی اور سب سے بکار آمد طریقہ جس سے یہ نظم و ترتیب وجدانات میں پیدا ہو سکے۔ غلبہ کسی ایسے وجدان کا ہے جو کہ ہر حالت میں ایک غالب محرک جمیا کر سکے جو کہ تمام کردار کو ایک سمت میں لگا دے تاکہ غرض خاص حاصل ہو ایسی غرض جو غایت الغایات ہو اور جملہ مقاصد اُس کے تابع ہوں۔ ممکن ہے کہ یہ غالب وجدان خارج میں موجود ہو یا یہ کہ محض انتزاعی اور مجرد وجدان ہو۔ یہ جب زور ہو یا حب الوطن یا حب الملک ہو یا انصاف پسندی ہو۔ جب کئی ایسا وجدان جملہ وجدانات پر قطعی غلبہ حاصل کرے تو ہم اس کو حاکم شوق (چمکی دھن) کہتے ہیں جب اور دواعی اُس سے متنازع کرتے ہیں تو وہ مغلوب ہو جاتے ہیں اُن میں توہ اس کے مقابلہ کی نہیں ہوتی۔

فرض کرو کہ ایسا شخص ہے جس پر وطن کی محبت غالب ہے مثلاً ایک عالیشان آبائی مکان جو کہ منہدم ہو گیا ہے اور جب وہ اُس شخص کے قبضہ میں آیا تو اُس پر قرضہ کا بار عظیم ہے۔ وہ قہد کرتا ہے کہ اُس کی قدیم شان و شوکت پھر پیدا ہو شاید ہے کہ وہ اس کام کو بہت پس و پیش کر کے

اختیار کرے۔ جس قدر وقت گزرتا جاتا ہے اُس کے وجدان کو قوت ہوتی جاتی ہے۔ اب اس کو اسی مقصد کے لئے کام کرنے کی عادت ہو جاتی ہے اُس کے نزدیک ہر چیز کی قدر و قیمت اُسی مناسبت سے ہوگی جس مناسبت سے وہ اس مقصد کے حصول میں مفید ہو اور تمام محرکات نہ نسبتاً بلکہ درحقیقت بوجہ عدم مزا و ولت کے کمزور ہو جائیں گے۔ یعنی اُن کو کسی کام کے مقصد کی خصوصیت نہیں ملتی ہیں وہ بسبب عدم استعمال کے مضمحل ہو جاتے ہیں۔ یہ شخص اپنے دوسرے وجدانوں کو یا منافع کو کھو بیٹھتا ہے وہ سیر و شکار علم و ہنر و ساری کے گھوڑوں وغیرہ سے دست کش ہوتا ہے اُس کو اپنے ہمچشوں کی رائے کی طرف بالکل توجہ نہیں ہے۔ وہ اس دھن میں پچھے پڑانے کیڑے پھیندنا اور بعض فرد مائیگی کے کاموں سے بھی عار نہیں رکھتا۔

کیا کہہ سکتے ہیں کہ ایسے شخص نے قوی سیرت کا اکتساب کیا ہے؟ بمقابلہ ایسے شخص کے جس کے وجدانات غیر مرتب ہیں شخص مذکور کی سیرت زیادہ قوی معلوم ہوگی۔ دوسرا شخص ڈالواں ڈول رہے گا۔ اگر اُس کی طبیعت میں جہد روی غالب ہے تو اُس پر کبھی ایک وجدان غالب ہوگا کبھی دوسرا معاشرتی تاثیرات کی ماہیت کے موافق جو اُس پر واقع ہوگی ملحقہ معاشرت کے آزاد وجدانات میں وہ درآتا ہے وہ استحکام کے ساتھ کسی سمت میں کوشش نہ کرے گا الا بغور ت اور خصوصیت کے ساتھ ضعیف سیرت کا وہ شخص ہوگا کہ اُس کے وجدانات کی تدوین نہیں ہوئی ہے بلکہ اسکے منفرد وجدان بھی مستحکم نہیں بلکہ بسبب عدم مارست کے ان کی تقریبات و تشویق کے مطابق استحکام نہیں ہوا ہے۔ ایسا انسان ہمیشہ غیر مرتب اور متغیر اقتضاؤں کے زیر اثر رہا کرتا ہے ہر موقعہ اور محل پر جیسی روداد ہوئی اُسی کے موافق اسکے لمون نے کام کیا۔ پس کام کا عادی ہونا ایسے اقتضاؤں کے موافق جو منتظم اور مرتب وجدانات سے پیدا ہوئے ہوں سیرت پر فی الحقیقت موثر ہے اور اکتساب کئے ہوئے وجدانات پر بھی فوق رکھتا ہے۔

تو کیا تصرف حاکم وجدان پر وہ جس کو دھن کہتے ہیں خواہ کسی قسم کی

مثلاً آبائی بھائی کی محبت جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ یا زور کی محبت یا اور کوئی شے جو خارج میں موجود ہو یا انفرادی (مثلاً عدالت وغیرہ) کی محبت خود ہی سیرت ہے۔ جبکہ دھن نچتہ ہو جائے جو ہمیشہ عمل کی مارست سے کسی اقتضا کے موافق ہو کر کرتی ہے جس کا صدور وجدان سے ہو ۹۔ استوار سیرت نہیں ہے اس لفظ کے حقیقی مفہوم کے مطابق بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے ارادے کی پختگی اسی سے ہوتی ہے ان امور کے باب میں جو اُس کی دھن کے موضوع پر روشنی ہیں لیکن اور امور کے باب میں اُس کو عزم کی استواری نہیں حاصل ہوتی اُس کا ارادہ کلیتہً مضبوط نہیں ہوتا نہ اس کی سیرت قوی ہے بلکہ مخصوص سیرت رکھتا ہے۔ اور امور کے باب میں اور ایسے موقعوں پر جن کو اُس کی دھن سے کوئی تعلق نہیں ہے یا اگر اُس کا موضوع اس طرح جدا کر لیا جائے کہ اُس کے پھرنے کی توقع نہ ہو تو ایسے شخص سے قابل افسوس کمزوری ظاہر ہوگی نہ وہ صاحب ارادہ ثابت ہو گا نہ اس کی سیرت استوار پائی جائے گی۔ فی الواقع یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اُس کا ارادہ مضبوط ہے یا وہ ارادے پر کاربند ہے۔ اُس کی دھن اس کو ایسے قوی محرک عطا کرتی ہے اور ہر محل پر جس سے اُس کے مطلوب کو تعلق ہے نہ جدید ارادے کی ضرورت ہے نہ اور دواعی خارج ہوتے ہیں نہ مزید غور و فکر کی حاجت ہے۔ البتہ اور موقعوں پر وہ عزم کرنے کے قابل ہی نہیں ہے صرف ایک ہی وجدان ایسا ہے کہ اگر وہ حاکم شوق یعنی اُس کی دھن ہو جائے تو استوار سیرت پیدا ہو سکتی ہے اپنے صحیح مفہوم کے اعتبار سے وہ خود خیالی کا وجدان ہے۔ (یعنی اپنی ذات کی ہبود اور ترقی کی دھن) اس سے کمتر مرتبہ پر ایک ناکامل صورت اس وجدان کی ہے جس کو حوصلہ مندی یا طلبِ شہرت کہتے ہیں۔ ایسے شخص کو جس میں یہ وجدان پیدا ہو یہ چونپ ہوتی ہے کہ عموماً لوگ اُس کو صاحب لیاقت یا صاحب قوت یا فلاں امر میں کامل یا صاحب ثروت سمجھیں جب اس وجدان کی دھن ہو جاتی ہے ممکن ہے کہ تقریباً یہ تمام سیرت پر حاوی ہو اور ہر موقع اور محل کے لئے ایک قوی محرک پیدا کرے ایسا محرک

جو کہ خود خیالی کے وجدان کے اندر پیدا ہو کے ارادے کا تعین کرتا ہے، اُس کے صحیح مفہوم کے اعتبار سے جس کی تعریف ہم کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صحیح اخلاقی وجدان نہیں ہے گو کہ سیرت پیدا کرنے والا ہو لیکن جو صورت اس کے عمل سے پیدا ہوتی ہے وہ اخلاقی سیرت نہیں ہے۔

کیونکہ اخلاقی سیرت کی پیدائش کے لئے جو فی الحقیقت اخلاقی سیرت ہو ضرور ہے کہ قوی وجدان خود خیالی کا مرکب ہو ایک اور کے ساتھ کسی مثالی سیرت کے لئے اور چاہئے کہ یہ سیرت عوام الناس پر اعتماد کرنے سے فوق لے گئی ہو اور یہ حاکم وجدان مثالیہ اخلاق کے مطابق جو وجدان پیدا کرے ضرور ہے کہ عادتاً اس کو غلبہ حاصل ہو۔ ایسے بھی انسان ہیں جن کا وضع بیان پر و فیض جیسے نے کیا ہے جو وجدان اور مثالیہ عمرہ قسم کا رکھتے ہیں لیکن قطع نظر اُن امور کے اُن میں رنگارنگ کی غیر منظم خواہشیں موجود ہیں جو تکرار ایسی قوی ثابت ہوئی ہیں کہ ارادہ اُن پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اُن میں سیرت کے دوسرے اصلی جز کی کمی ہے یعنی ضبط (اپنے اوپر قابو رکھنے) کی عادت۔ یعنی عادتاً خود خیالی کے وجدان کا غلبہ۔ شاید یہ اس سبب سے کہ پیدائشی میلان جو عزت ذات کی اصل ہے وہ طبعاً ضعیف ہو۔ شاید انھوں نے عادت کے سبب قوت کو نہیں پہچانا ہے اور اس قول پر قانع ہو گئے ہیں ”ابکی مرتبہ تو میں اس خواہش کے روکنے کی تکلیف نہ گوارا کر دینگا موجودہ اقتضا کو نہ دباؤں گا۔ میں جانتا ہوں کہ اگر میں پکا ارادہ کروں تو میں ایسا کر سکتا ہوں“ ہر بار جب ایسا ہوتا ہے ارادے کی قوت غیر منظم خواہشوں کی قوت سے نسبتاً ضعیف ہوتی جاتی ہے۔ مقابلہ میں ہر مرتبہ جب خود خیالی کا وجدان کسی ماخذ کے اقتضائے غالب آتا ہے قانون عادت کے موافق وہ زیادہ مستعد ہو جاتا ہے اس کو دوبارہ عمل میں لانے کے لئے گویا کہ ارادہ کو تقویت ہوتی ہے۔ اور شاید جب متحدہ قوتیں ملنے کے بعد اس حاکم وجدان کو استقرار اور قیام ہو جاتا ہے یہ ہر تنازع کے نتیجہ پر پہنچنے کے قابل ہو جاتا ہے ایسے یقین اور سلولت کے ساتھ کہ ہر تنازع پیدا ہونے

نہیں ہوتے یہ ممکن موقعہ اور محل کے لئے ایک متعین کرنے والا داعیہ عطا کرتا ہے یعنی یہ خواہش کہ میں یعنی ذات خود حق کا عامل ہو چکا۔ اس طرح یہ داعیہ کسی شخص میں جس کے حق میں تنازع محرکات پر اس نے فتح پائی ہے۔ ایسی قوت عادی کا اکتساب کرتا ہے جس کی مزاحمت غیر ممکن ہو جاتی ہے۔ اور بموجب قانون عادت کے جس قدر اس کا استحکام بڑھتا جاتا ہے یہ خود بخود بغیر کسی تبدیلی کے عمل کرنے لگتا ہے یعنی اس کو شش کی شعوری حیثیت کی وقعت کمتر جوتی جاتی ہے جذبہ اور خواہش کی شدت کی کمی کے ساتھ جس سے یہ عادت پیدا ہو رہی ہے بلا لحاظ ان اشخاص کے جن کی نظروں میں سمانے کے پہلے جستجو تھی۔

اس طرح ذات سیرت کی حاکم اعلیٰ ہو جاتی ہے یہ شخص اخلاقی تنازع پر فوق لے جاتا ہے۔ وہ سیرت کا کامل مفہوم کے اعتبار سے اور بالکل عمومی حیثیت سے ارادے کے اکتساب کرتا ہے اور اس کی قوت ارادی دنیا میں وقار کا نمونہ ہو جاتی ہے جو کہ اخلاق کی نشوونما میں گل سرسبد ہے۔ اس کی کوششیں ابلہ خلاقی تنازع نہیں ہیں بلکہ عقل کی رسائی سے ایسے کام کو دریافت کر لیتا ہے جو کام کرنے کے قابل ہے یعنی وہ عمل جو اس کے حق میں سب سے بہتر ہے۔

اس امر کا ملاحظہ خصوصیت کے ساتھ اہم امور سے ہے بہ نظر اس تمیز کے جو شخصی ارادے اور عمومی ارادے کے باب میں یا مجموعی اور عمومی ارادے کی اور کسی صورت کے لئے وضع کرنا ہے۔ وہ یہ ہے کہ تکمیل شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان کی شخص کے اطوار و اوضاع کو ماحول سے یوٹائیو مستغنی کرتے جاتے ہیں یہ کہ اس معرض میں ایک علی الاطلاق ترقی شامل ہے جس کی ابتدا ایسے عمل سے ہوتی ہے جو کہ فوری جواب ان ارسامات کا ہوتا ہے جنکی مند آلات حس پر ہوتی ہے اور یہ عمل منتہی ہوتا ہے کامل تعین ذات میں ایسے کردار کی طرف جو ایسے شرائط سے پیدا ہوتا ہے جن کا ماحول ذہن کی ساخت میں شامل ہے۔ نسل میں ذہن کے ارتقاء کی یہ ترقی بھی تدریجی ہوتی ہے

میکانی حالت کے غلبہ سے لیکے تدبیر و مصلحت یا مقصدی استقرار کے غلبہ تک شخص کی سیرت کے تعین میں علل غائیہ کی علی الاتصال شرکت سے پسندت خالص میکانی اسباب کے زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بچے کا ہاتھ پاؤں مارنا بھی مقصد سے خالی نہیں ہے اگر اس لفظ کے اقل مفہوم کا اعتبار کیا جائے لیکن افعال مقصد کے شعور سے نہیں ہوتے جب تک شخص میں یہ استعداد نہ پیدا ہو کہ وہ جس مقصد کی طرف جارہا ہے اس کا تصور کرتا رہے۔ شخصی تکمیل کی درمیانی ہمواری پرانجا کیا اسباب غائیہ اس کے افعال کے فوراً واقع ہوتے ہیں اور ان میں اختلافات ہوتے رہتے ہیں اور ان میں کوئی ترتیب نہیں ہوتی۔ لیکن منفرد شخصیت تکمیل کے ساتھ (یعنی کھلا ہوا شعور ذات کا اور مستقل ثالیہ سیرت کا اور قوی وجہ ان ذات اور سیرت کے ثالیہ کا) ان سب پر ایک سب سے قوی علت غائی کا غلبہ ہوتا ہے اور اس کا تصرف کام کرتا ہے یہ علت غائی ذات کا ثالیہ ہے۔

مذکورہ بالا توجیہ ارادے کی اور مصنفوں کی توجیہ سے مختلف ہے کیونکہ اس توجیہ میں طلبی میلانات پر جو اخلاقی اور خود توجیہ کے وجہ انوں میں ہیں بہت زور دیا گیا ہے اس جدید توجیہ کا ادعا یہ ہے کہ اس میں مفصل تکمیل کا بیان ہے جو جبلی میلانات سے لیکے جو ہم میں اور دوسرے حیوانات میں مشترک ہیں اعلیٰ درجے کے انسانی ارادے اور سیرت کی صنفوں تک علی الاتصال چلی گئی ہے خاص اہمیت ارادے کے ایک موثر جز کی حیثیت سے خود اقراری اور خود نمائی کے اقتضا کو دی گئی ہے اور اثباتی حیثیت ذات کو جو ان کے ساتھ بطور لازم ملزوم کے ہیں۔ یہ بظاہر خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے اور اخلاقی سیرت کی شرافت کے منافی ہے کہ یہ ثابت کیا جائے کہ اخلاقی سیرت ایسے اقتضا پر موقوف ہے جس میں ہم اور دوسرے لایعقل حیوان شریک ہیں اور حیوانات میں وہ ایسا کام کرتا ہے جس کی اہمیت دوسرے درجہ کی ہے اور اس کو اخلاق سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ بہر طور یاد رکھنا چاہئے کہ حقیر اہمیت کسی چیز کے بعید مبذول کی اگر منصفانہ قدر کی جائے تو اس

چیز کی اصلی شان و شوکت قدر و منزلت میں کمی نہیں ہوتی اور ان مبدوں کی دریافت سے اس کو کوئی منقصت عارض ہوتی ہے اور نہ اُس کی عظمت اور احترام میں کچھ نقصان ہوتا ہے۔

فصل دوم

ذہن انسان کے رجحانات کا ابتدائی عمل جماعتوں کی حیات میں

باب دہم

والدینی جبلتوں کی تولید مثل

اس کتاب کی پہلی فصل میں ذہن انسان کے بعض ابتدائی یا بنیادی رجحانات کا امتیاز کیا گیا تھا اور ان کا بیان ہوا تھا اور یہ کہا گیا تھا کہ یہ قوتیں محرک اولیٰ ہیں یہ بہت بڑی قوتیں ہیں انسانی زندگی میں اور جماعت کی حیات میں بھی۔ لہذا ان رجحانات کی ماہیت اور ان کے افعال کا ٹھیک ٹھیک سمجھنا نفسیات معاشرتی کی بنیاد ہے بلکہ عموماً جملہ علوم معاشرت کا اساس ہے۔ میں اس قضیہ کی تحقیق اور تشریح اس فصل میں بیان کرنا چاہتا ہوں اور اختصار کے ساتھ ان ابتدائی رجحانات کے طریق عمل کو بیان کروں گا کہ یہ انسان کی معاشرتی زندگی میں کیا کام کرتے ہیں جس سے معاشرت کی صورت پیدا ہوتی ہے اور معاشرتی نظم و ترتیب کا وقوع ہوتا ہے اور حمات امور عالم وجود میں آتے ہیں یہ طریق عمل جو زیر بحث ہیں اس قدر پیچیدہ ہیں مختلف موثرات کے افعال ایسے ایک دوسرے میں گتھے ہوئے ہیں اور ان کے نتائج کی ساخت پر اخت

لہ تولید مثل ہی اصطلاح میں اس قوت کو کہتے ہیں جس سے ایک درخت دوسرے ویسے ہی درخت کو یا ایک حیوان اسی نوع کے حیوان کو پیدا کرتا ہے ۱۲-

ایسی پیچ در پیچ اور باہمی گیر ملی جلی ہوئی ہے کہ ان گتھیوں کا سلجھانا اور علل اور معلولات کے تعلقات کو واضح کر دینا آسان نہیں ہے اکثر قضایا جو پیش کئے جاتے ہیں اُن کے ثبوت کی کوشش کرنا دشوار ہے۔ میں پھر اُس بات کا اعادہ کرتا ہوں جو ابتدائے کتاب نہ ایں کہا گیا تھا کہ بلکہ اس بیان کو اس فصل میں دراز و ردے کے کتا ہوں کہ باوجود تعلیمی طریقہ اختیار کرنے کے جس میں اختصار بہت ہوتا ہے اور مطالب واضح ہو جاتے ہیں میرا قصہ یہ ہے کہ ایسا طریقہ بیان اختیار کروں جس سے ناظرین کو ایسے اشارے ملیں جس سے وہ خود مطالب کو سمجھ سکیں یہ طریقہ تعلیمی حکمی طریقے سے بہتر ہے اس طریقہ میں خود تعقل کو تحریک ہوتی ہے اور بحث کا شوق ہوتا ہے اور طالب علم خود مطالب کو اپنے ذہن سے پیدا کرتا ہے بہ نسبت اس کے کہ جو نتیجے ہم نے خود نکالے ہیں ان کو پیش کر دیں کہ طالب علم خود محوہ اُس کو تسلیم کر لے۔

تولید ثل کی جبلت ایک اعتبار سے معاشرت کے خلاف ہے نہ کہ موافق۔ پھر بھی اُس کی اہمیت معاشرت کے لئے ثبوت کی محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر اُس کو کسی قوم میں فنا کر سکیں تو وہ قوم عنقریب صفوح دنیا سے ناپید ہو جائے گی۔ جملہ انواع حیوانات اس جبلت کی قوت سے بہت اونچی ہمواری پر بذریعہ انتخاب طبعی کے برقرار رہتے ہیں۔ کیونکہ ہر پشت میں تولید افراط کے ساتھ ہوتی ہے۔ بعض صورتوں میں ہزار ہا مرتبہ اصل سے اُن کا شمار بڑھ جاتا ہے۔ یہی اصلی وجہ انواع کے بقا کی ہے۔ یہ انواع جو ماحول کی موافقت کے لئے خوب تر ہیں اور اسی سے جدید قومیں عالم وجود میں آتی ہیں۔ انسانی نوع میں بھی یہ سب سے قوی تر جبلتوں سے ہے یہ ایسی قوی ہے کہ اُس پر قابو رکھنا اور اس اقتضا کا انتظام خاص کے تابع کرنا مشکل ترین مسائل سے ہے فرد واحد کے لئے بھی اور جماعت کے لئے بھی۔ ہر عہد اور ملک میں سخت قوانین رسم و رواج معاشرتی عموماً اسکی روک کے لئے

لے حکمی طریق سے مراد ہے بلا ثبوت کسی مسئلہ کا مبتدی سے منوانا ۱۲ م۔

نافذ کئے گئے ہیں۔ جن کی خلاف ورزی سخت تعزیرات کی مستوجب کرتی ہے۔
منفرد انواع حیوانات میں تولید مثل کی جبلت سے دائمی بقا انواع کی
حاصل ہوتی ہے بغیر تعامل والدینی جبلت کے در حالیکہ بعض حیوانات مثلاً
کارکن شہد کی مکھیاں والدینی جبلت رکھتی ہیں لیکن تولید مثل کی
جبلت نہیں رکھتیں۔ لیکن جملہ انسان شاذ استثناء کے ساتھ دونوں جبلتیں
رکھتے ہیں اور غالباً کسی درجہ تک ان دونوں کی قوتیں لازم ملزوم ہیں یعنی
بن افراد کی ایک جبلت قوی ہوگی دوسری بھی قوی ہوگی اکثر صورتوں میں۔
اور اس کا عکس بھی درست ہے۔ معاشرتی عمل اور اثرات ان دونوں جبلتوں
کے بعض حیثیات سے ایسے مربوط اور مخلوط ہیں کہ ان میں امتیاز دشوار ہے۔
یہ قریباً تلامذہ دونوں جبلتوں کا جو بلا شک معاشرت کے لئے بہت مفید ہے
یہ چاہتا ہے کہ ان دونوں سے ایک ساتھ بحث کی جائے۔

مالٹھوس کی تصنیف ”آبادی“ پر سبلی تصنیف ہے جس نے ان
جبلتوں کے معاشرتی تعامل پر عام توجہ کو مبذول کیا۔ مالٹھوس نے یہ ثابت کر دیا کہ
اگر ان جبلتوں کو کسی معاشرت میں جس کی تنظیم درست ہو جائے آزادی دی جائے
تو آبادی کی ترقی کی شرح بہت ہی سرعت کے ساتھ ترقی کرے گی۔ اور واقعی
شرح ترقی کی کسی مذہب معاشرت میں اس شرح سے کم ہے جو زیادہ سے زیادہ
ممکن ہے۔ اس سے ضمناً مفہوم ہوا کہ یہ جبلتیں عموماً کسی درجہ تک قابو میں رکھی
جاتی ہیں (روکی جاتی ہیں) آبادی نے اکثر یورپی ممالک کے عہد تاریخی میں بہت
بطئی شرح سے ترقی کی ہے۔ باستثناء انیسویں صدی کے ایک حصہ کے جس میں
مختلف نکلوں کی ایجاد سے ضروریات زندگی کی پیداوار میں فوری ترقی ہوئی
بعض یورپی ممالک اس عہد سے گزر گئے ہیں جن میں بہت ہی کم ترقی ہوئی
ہے چنانچہ تخمینہ کیا گیا ہے کہ اسپانیہ اور آخر عہد قبضہ رومن میں میلین کی
آبادی رکھتی تھی لیکن اٹھارہویں صدی میں تنزل کر کے چھٹین ہو گئی۔

لے کارکن شہد کی مکھیاں ایک خاص صنف کا نام ہے جو کام کے لئے مخصوص ہیں ۱۲ م۔

لے دیکھو کجل کی تاریخ تہذیب یورپ ۱۲ ص ۴۔

اس زمانے میں بھی جبکہ طاعون قحط اور محاربات کے حملے ہو رہے تھے ہم کو یاد ہے اور ایک کثیر تعداد اشخاص کی جو زمانہ وسطیٰ میں تجرد کے محکوم تھے بواسطہ اثر کلیسا کے بہ بطنی شرح ترقی کی بلکہ واقعی تنزل آبادی کا ایک راز سرشتہ رہ جاتا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ اس عہد میں عقلی تصرف ان جبلتوں پر شرح پیدا ایش کی عدم ترقی یا کمی میں بہت کچھ شریک ہے۔ آبادی فرانس کی (یا محض جلائے وطن کے) ایک نقطہ پر قائم ہو گئی ہے اور یہ مشہور ہے کہ یہ بہت کچھ عقلی تصرف کے باعث سے ہے۔ اور اعداد سے ثابت ہوتا ہے کہ تعداد ازدواج اور پیدا نشوں کی مختلف مالک میں اولی ضروریات زندگی کی قیمت سے تناسب رکھتی ہے اور تجارت اور زراعت کی خوشحالی سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا عقلی تصرف اکثر مہذب ممالک میں اپنا اثر کر رہا ہے۔

والدینی جبلت خاندان کی بنیاد ہے اور مع چند استثناء جن لوگوں نے اس مسئلہ پر سنجیدگی سے توجہ کی ہے اس امر پر متفق ہیں کہ استقرار خاندان کی پہلی شرط ایک صحیح القوی حالت معاشرتی اجتماع کی ہے اور ہر جماعت کا قیام انہی پر موقوف ہے اگرچہ بعض مصنفوں نے اس کے خلاف رائے اختیار کی ہے لیکن گمان غالب ہے کہ خاندان ہی سب سے قدیم صورت انسانی معاشرتی جماعت کی ہے ہمارے پاس کوئی خاص دفتر کسی قبیلہ یا جماعت کا

لے پرو فیسر پولرڈ اس کو ارادی تصرف سے منسوب کرتے ہیں جو کہ کاشتکاری کے نظام سے پیدا ہوئی ہے۔ جیسی صورت موجودہ زمانہ میں فرانس میں ہے فیکرس ان ماڈرن ہسٹری۔

۱۱۔ اصطلاح قدیم میں خاندان کو منزل کہتے ہیں جس میں لالہ لاد کو جاکو وغیرہ شامل ہیں ۱۲۔ م۔ ۱۳۔ ایک عہد بحث اس مسئلہ پر کہ خاندان بہت اہمیت رکھتا ہے پرو فیسر مزلو سکر کی کتاب خاندان میں ملاحظہ ہو اور تصانیف فرڈیننڈ پیسٹرس ہیں خصوصاً انسانیت کی تنظیم کے ضروریات ۱۴۔ م۔ ۱۵۔ پرو فیسر کین نے اس کو ایک نتیجہ بحث قرار دیا ہے جو اس مسئلہ پر تقریریں ہوئیں ان کی کتاب ایتھنولوجی ملاحظہ ہو ۱۶۔ م۔

موجود نہیں ہے جس میں خاندان کسی ایک صورت یا دوسری صورت میں موجود ہو۔ اس کی سب سے ادنیٰ تعداد جشیوں میں ہے جس میں ماں باپ ایک ساتھ کام کرتے ہیں۔ یہ اصلی ہیئت خاندان کی ہے۔ اور یہ صرف اُس زمانہ تک جاری رہتی ہے جب تک بچہ کا دودھ چھوٹ جاتا ہے اور وہ چلنے پھرنے لگتا ہے۔ غالباً یہ دو جبلتیں متحد ہونے کے لئے جبلت تولید مثل اور الدینی جبلت انسان کو اس قدر کام کرنے اور محنت کرنے پر مجبور کرتی ہیں جو تمام اقتصادات سے جو انسان میں موجود ہیں اُن سب سے نہیں ممکن ہے۔

والدینی جبلت خصوصیت کے ساتھ کام کرنے پر مجبور کرتی ہے جس میں اولاد کی پرورش کے لئے ایشیا نفس اور اپنی انانیت کو دبانا اور سخت محنت کرنا شامل ہے چونکہ یہ ایشیا اور محنت بچوں کی پرورش میں بقائے نسل کے لئے ضروری ہے اور اسی سے ہر جماعت سرسبز اور بحال رہتی ہے خواہ چھوٹی جماعت ہو خواہ بڑی لہذا ازدواج کے انعقاد اور حقوق تربیت اولاد کے لئے نہایت سنجیدہ اور باوقار رسوم و آداب منضبط ہیں جو باستان و نہایت ادنیٰ درجات شایستگی کے تمام جماعتوں میں پائے جاتے ہیں جو کہ رائے عامہ کے ردایات اور رسم و رواج میں داخل ہیں بلکہ مذہبی اصول عقائد اور اعمال میں بھی ان کا دخل ہے ان تصدیقات کو نہایت احترام اور پابندی کے ساتھ قائم و نافذ رکھا ہے ہر جماعت میں درجہ تہذیب کا کیسا ہی بلند تر ہے اور عقل آرائی بیشتر ارکان جماعت میں یہ تقریباً عموماً کے ساتھ جاری و ساری ہے۔ باہمی تعلقات کی توجیہ وجوہ مذکورہ ذیل سے ہوتی ہے عقل کا استعمال اور پیش بینی تمام جبلتوں میں تغیر عظیم کا باعث ہے اور تخمینہ کے ساتھ تولید مثل اور ولادی جبلتوں میں اس سے تغیر پیدا ہوتا ہے اور یہ ان جبلتوں کے منافی ہے۔ اعلیٰ درجہ کے حیوانات میں ان جبلتوں کا اضطرابی استعمال بقا و نوع کے لئے کفایت کرتا ہے۔ اور ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ابتدائی انسانی جماعتوں کا

ملہ اسپنر اور گلن نے (شمالی قبائل اسٹریلیا متوسط کے) میں لکھا ہے کہ بعض قبائل اسٹریلیا کے فصل تولید کے تعلق سے پیدائش اطفال کے بالکل جاہل ہیں لیکن اس بیان پر شک کیا گیا ہے ۱۲ ص۔

ایسا ہی کچھ حال ہوگا۔ لیکن جبلی افعال پر پُرف کرنے کی عادت جس کو عقل ور دور اندیشی کے استعمال سے قوت ہوئی ہے انانیت کے آفتابا نے ولادی جبلت کے عمل کو دبایا ہوگا اسی وجہ سے جبلت کی تائید کے لئے سخت قوانین اور ضوابط کی ضرورت ہوئی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ ضوابط عمومیت کے ساتھ تمام نوع انسان میں شائع ہیں۔ کیونکہ وہ جامعیت جن میں ایسے ضوابط کا انتظام ہوا تھا وہ ضرور فنا ہو گئی ہوگی درہا لیکہ وہ جناتیں جن میں عقل کا غلبہ ہوا یہ قوانین سخت تر ہو گئے یہی جامعیت کی رکھش اور بدت دراز میں تہذیب کی اعلیٰ ہمواری پر فنا تر ہوئیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ شخصی عقل کی تکمیل اور ضوابط معاشرت (متعلقہ تولیدات) کی روز افزوں قوت میں دائمی مسابقت (گھڑ دوڑ) رہی اور جب کبھی پیدا (عقلی تکمیل) دوسرے (ضوابط کی سختی) سے آگے بڑھ گیا معاشرتی تباہی اور فنا کا باعث ہوا۔

اس زمانے میں بھی اکثر وحشی قبائل اور ناشائستہ جماعتوں سے ان اصول کا ثبوت ہم پہنچتا ہے وہ قبائل جہاں رسم ازدواج منضبط نہیں ہے فنا جلد جلد ہوتے چلتے ہیں اس لئے کہ معاشرتی قوانین ازدواج منضبط نہیں ہیں تاکہ ہوشیاری کی تکمیل کے خلاف ولادی جبلت کی تائید کریں۔ اسی سبب سے اکثر یہ جب تہذیب سے ٹکھٹھٹھ ہوتا ہے وحشی قوموں کی فنا کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس ٹکھٹھٹھ سے اُن کی عقل کو ترقی ہوتی ہے اور یہ اُن کے رسم و رواج اور ضوابط ازدواج کی قوت کی شکست کا باعث ہوتا ہے اور عموماً کوئی ایسا قانون نہیں ہم پہنچتا جو اپنی قوت میں بھرپور ہو اور فنا و قوم کو مانع ہو۔ معاشرتی احکام کا ضعف عقل کی ترقی سے ولادی اور تولیدات کی جبلتوں کا نقصان پہنچتا اگلے زمانے میں بعض اعلیٰ درجہ کی مہذب اور قوی جماعتوں کی فنا کا باعث ہوا ہے ان میں سے یونان اور روم مشہور ہیں۔

لے ملاحظہ ہو مکرر حوالہ ارادی بے ولادی کا پیر و فیئر ٹول کے مجلدوں میں "رومیوں کی

ادنی شائستگی والی اقوام میں معاشرتی احکام کی ناکامیابی سے غلبہ تولید مثل اور ولادی جبلتوں کا اور اپانیت کے رجحانات کے جس کی تائید دور اندیشی سے ہوتی ہے قتل اطفال کی صورت میں نمایاں ہوتی ہے۔ اعلیٰ درجہ کی مذہب قوموں میں نطفہ یا جنین کا ضایع کر دینا قبل ولادت طفل اور زناشوئی تعلقات میں بد نظمی ازدواج کی تذلیل تولید مثل کی جبلت میں خلل اندازی (اس سب کا ظہور اس محل پر ہوتا ہے جہاں معاشرتی احکام کمزور کر دئے جاتے ہیں) اور آخر کار ارادی تجرد اور خاندان کو مقید اور محدود کر دینے کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

مسٹر بنجامن کولٹن نے یہ استدلال کیا ہے کہ ابتدائی معاشرتی عمل کسی نظام احکام کا جو فوق الفطرت اور منجانب مذہب ہو یہ ہے کہ ولادی جبلت کی تنظیم اور تائید کیجائے بمقابلہ ہوشیاری کی تکمیل کے۔ اس بیان میں حق کا عنصر بہت کچھ شامل ہے اگرچہ واقعہ کے بیان میں کسی قدر مبالغہ ہے۔ وہ کچھ ہی کیوں ہو یہ صاف ظاہر ہے کہ منجملہ مسائل ضروری کے جن سے زمانہ حال کی اکثر مذہب قوموں کو مقابلہ کرنا پڑا ہے کہ آیا وہ حیثیتوں کو

بقیہ صفحہ گذشتہ :- معاشرت اس سلطنت کی آخری صدی میں "اور دیوں کی معاشرت نیرد سے لے کے مرٹس آریلوں تک" اور ایم دیو جزائیں سلکشنس سوشیالس "جس میں ان اثرات کی شرکت سے قدیم یونان کے فنا ہونے پر مفصل بحث کی گئی ہے ڈاکٹر ڈبلو شالمبر اس نتیجہ پر بحث لاتے ہیں زوال بریونان اور رومادوں کے (دیری ہنک پو اسلینر یسٹن لاف دی وکٹر)

۱۔ قرآن کریم میں اس کی ممانعت موجود ہے "لا تقتلوا اولادکم خشیۃ املاق" "اور اگر خوف ہے اپنی اولاد کو نہ قتل کرو قدیم عرب میں بھی یہ قبیح رسم جاری تھی خدا تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کو منع فرمایا تھا "۲۔ ایک مثال ان رجحانات کی جن کا ذکر اس مقام پر ہوا ہے ہزار سیدھ و چہرے باشندوں میں پائی جاتی ہے اس جماعت کے ارکان ذاتی منفعت کے لحاظ سے باہم معاہدہ کر لیا ہے کہ ماں باپ بچے سے احترام کیا جائے ۱۲۔

۳۔ "سوشل ایوولیوشن" معاشرتی تکمیل ۱۲۔

بمقابلہ اپنے حریفوں کے بین الاقوامی کوششوں میں محفوظ رکھ سکتے ہیں گوکہ معاشرتی احکام دنیاوی حیثیت سے وضع کئے جاتے ہیں جتنے کہ رسم ازدواج اور افراد قوم کے خیالات اور افعال جلد جلد آزادی اختیار کرتے جاتے ہیں یہ جملہ اثرات ولادی جبلت کی تائید کو کمزور کئے دیتے ہیں۔ جو قوم کی بقا اور ہمیشگی کے لئے ہر عہد میں ضروری ہیں۔

اب تک اپنی بحث میں ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ قوت ان دونوں جبلتوں کی صلاح اور بہبود اقوام کے لئے لسللاً بعد لسلل بغیر کسی تغیر کے باقی رہتی ہے اور یہ کہ تغیرات جو ان کے عمل میں ہوتے ہیں وہ تغیرات رسم و رواج و احکام معاشرت کے تابع ہیں۔ لیکن اس مسئلہ میں ابھی جائے کلام باقی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جبلتیں خود ہی کمزور ہوتی جاتی ہوں در سلسلہ صاحبان اخبار کا ہے جو ہمیشہ اس طرف توجہ دلاتے رہتے ہیں کہ شرح پیدائش اطفال کم ہوتی جاتی ہے جو کمی گذشتہ تیس چالیس سال کی مدت میں جملہ ممالک میں روز افزوں ترقی کرتی رہی ہے۔ صاحبان اخبار اس کو ایک اور ہی جبلت کی روز افزوں کمی پر محمول کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ تہذیب کی کوئی مخفی تاثیر اس کی باعث ہے۔ لیکن کوئی عمدہ شہادت موجود نہیں ہے کہ فساد فی الواقع ہو رہا ہے۔ بلکہ دوسری جانب اکثر وجہ سے جائز ہے اگر یہ کہا جائے (فی الجملہ اعتماد کے ساتھ) کہ شرح ولادت اطفال کی کمی جو بظاہر لازمی نتیجہ تہذیب کی سطح کے بلند ہونے کا ہے ولادی جبلت کے معدوم ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ محمول ہو سکتا ہے معاشرتی تغیرات پر جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ اولاً یہ جبلت مثل اور انسانی جبلتوں کے اختلاف افراد کی تابع ہے جس کو ہم بلحاظ اپنی موجودہ جمالت کے خود رو سکتے ہیں اور غالباً ہر جماعت میں ایسے اشخاص ہوئے ہیں جن میں یہ قوت بمقابلہ اوسط مرتبہ انسانیت کے کم زور ہوتی ہے۔ پس بلحاظ اس جبلت کے اور جبلت تولید مثل کے طبعی انتخاب بطور مستقیم اپنا یقینی عمل کرتا رہتا ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ وہ اشخاص جن میں ایک قوت ان دونوں میں سے یا دونوں

کمزور ہوں بیچے کم ہوں گے بہ نسبت اُن کے جن میں یہ جبلتیں قوی ہیں۔ یہ مخصوص اختلاف ہمیشہ حساب میں نہیں لایا جاتا اور قوت جبلت کی نسبتاً بلند نسل باقی رہتی ہے۔ اس نتیجہ کی زبردست تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ ہلکے ہی ملک میں ایک چوتھائی اشخاص نسل موجودہ کے تقریباً نصف آبادی آئندہ کے ماں باپ ہوتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ آبادی کے اس چوتھائی حصہ میں ولادی اور غالباً تویہ نسل کی قوت بحساب اوسط زیادہ قوی ہے بہ نسبت باقی تین چوتھائی حصوں کے جو آئندہ نسل کا دوسرا اودھا حصہ پیدا کرتے ہیں۔

اس رائے کی مزید تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ کمی پیدائش زیادہ تر جماعت کے اعلیٰ درجہ کے تعلیم یافتہ اور فارغ البال طبقوں میں رونما ہوتی ہے۔ یہی حالت غالباً یونان اور روم میں بھی تھی اور اس ملک کے باب میں بھی یہ امر ثابت ہو چکا ہے اور دوسرے ممالک کے لئے بھی۔ جبکہ ممالک متحدہ امریکہ میں اس اعتبار سے جو تفاوت مشرقی ریاستوں کے اگلے آبادکاروں کی تعلیم یافتہ اولاد ہیں اور زمانہ متاخر کے جلاوطنوں کے کم تہذیب یافتہ غلوں میں عموماً مسلم ہے اور یہ بعد غور و تامل قابل افسوس ہے۔ البتہ زیادہ تعلیم یافتہ طبقوں میں فوق الفطرت اور معاشرتی احکام زیادہ مخفف ہو جاتے ہیں آزادی خیالات اور مطلق العنانی کی حادث کے سبب سے۔ پھر اسٹریلیا میں جہاں فوق الفطرت اور ایسے دوسرے احکام نسبتاً کمزور ہیں اور اوسط ہمواری تعلیم اور ہوشیاری کی بلندی کبھی شہر پیداؤں تمام طبقوں اور جماعتوں میں باکمل ظاہر اور جوید ہے دوسری جانب یہی ایک ایسی قوم ہے جن کی تہذیب اور شائستگی اچھی خاصی عمدہ بلندی پر رہی ہے اور ان میں تہذیب اور تعلیم ایک مدت مدید تک علی الاطلاق جاری رہی ہے بہ نسبت اور قوموں کے جو

لے دیکھو پروفیسر کرلی پیرن کی کتاب (اتفاقات موت) ۱۲۴ ص ۴۔

لے دیکھو پروفیسر کرلی پیرن کی کتاب (اتفاقات موت) ۱۲۴ ص ۴۔

ایشیا سے خارج ہیں۔ لیکن ان میں کثرت اولاد جاری رہی ہے کیونکہ فوق الفطرت اور معاشرتی احکام جن سے بقا خاندان کی تصور ہے اپنی قوت پر باقی رہے یہ واقعہ یودیوں کی جماعت کی خاص حالت پر محمول ہے اور وہ اوروں کے ساتھ مل جل کے رہتے ہیں اور پھر الگ تھلک بھی رہتے ہیں اس لئے جو ارکان مذہبی احکام اور معاشرتی ضوابط کو اپنی طبیعت اور مزاج کے مناسب نہیں پاتے وہ قوم سے علیحدہ ہو جاتے ہیں یہ نقصان ہمیشہ جاری رہتا ہے۔

ہم کو ایسی ہی شہادت اور قوموں کی تاریخ سے بھی مل سکتی ہے جن کی شائستگی مدتوں قائم رہی ہے۔ اس شہادت سے یہ جلتا ہے کہ جن قوموں میں مذہبی اور دیگر احکام کافی تائید خاندانی جبلت نمی کرتے ہیں تو کوئی متذہب کمی پیدائش میں نہیں ہوتی۔ اسی لئے اگلے بزرگوں کی پرستش قومیت کی بقا کے لئے نہایت ہی مناسب ہے۔ آبائی اور خاندانی طریق مع پرپرستی وہ قوت عظیم ہے جو قانون اور ردائے بزرگ خاندان کو ماحل ہے یہ قدیم روم کی قوت اور قیام میں بہت مفید ہوئی۔ واقعی اعلیٰ درجہ کی تہذیب قدیم یونان اور روم کی ایسی مضبوط بنیاد پر قائم رہی جس وقت تک جب سے ان کا زوال شروع ہوا۔

مورث کی پرستش نے جاپان میں بھی ایسا ہی کچھ کیا ہے کیونکہ وہاں بھی مثل یونان قدیم مردے کی خوشحالی اسکی پس ماندہ اولاد کی روزانہ دستگیری پر منحصر ہے اور وہ بجائے خود بموجب اس عقیدہ کے جواب تک شائع ہے کامیابی اور فراخیابی بزرگوں کی ارواح کی برکت سے حاصل کرتے ہیں لہذا ہر نسل کی عرض گذشتہ نسل سے وابستہ ہے اور اس نسل سے بھی جو ان کے بعد آئے دالی ہے۔ پس اپنی ہی سعادت کے حصول کے لئے اور نیز اپنے بزرگوں کی

لے دیکھ خصوصیت کے ساتھ لاسائٹس انٹیک مینٹل دی کو لا بنز ۱۲ ص ۱۱۱
 لے دیکھ کتابیں لیکچر یونٹونی کی خصوصاً دد جاپان این انٹر برٹیش اسکے بیان کی تائید ہوتی ہے
 موجودہ زمانے کے ان اخباری بیانات سے ہوتا ہے جو عمارت گذشتہ کے بعد بزرگان قوم کی شکرگذاری میں شائع ہوا ۱۲ ص ۱۱۱۔

مفقرت کے لئے اور اپنی اولاد کی بر خورداری کے لئے ہر شخص کا فریضہ ہے کہ وہ خاندان کی تربیت ایسے طریقہ سے کرے کہ بزرگوں کی پرستش جاری رہے۔ غالباً چین کی استواری اور قوت مقدار کثیریں ایسے ہی اسباب پر منحصر ہے۔

ابھی تک ہم نے ولادی جبلت کی معاشرتی اہمیت پر غور کیا ہے جس حد تک کہ اُس کو خاندان سے تعلق ہے۔ لیکن اگر ہماری توجہ اس جبلت کی جس کو ہم نے باب سوم میں بیان کیا ہے درست ہے تو وہ صرف الدین کی شفقت کا ماخذ نہیں ہے بلکہ جملہ نازک جذبات (شفقت) کا اور اگرمانہ اقتضا کا بھی ماخذ ہے اور یہی اخلاقی استحقار کا بھی سرچشمہ ہے اور کسی درجہ تک اُن تمام وجہات میں دخیل ہے جس کو عشق کہنا صحیح ہے۔ پس ہم ان مشتق یا ثانوی عمل درآمد سے معاشرتی افعال اور تنظیمات کی صورت بندی میں ایک وسیع تر یا تنگ تر میدان اثر کو منسوب کریں گے بموجب ہمارے اُس میلان کے جو دنیا میں سچی سخاوت کے ملاحظہ سے ہمارے دلوں میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ کہ اقتضا اس جبلت کا معاشرت کی عظیم قوتوں سے ہے میرے نزدیک اس واقعہ میں تو کوئی شک ہی نہیں خصوصاً اُن ممالک میں جہاں مذہب مسیحی یا بودہ کا مذہب جاری ہے۔ ایک مصنف کے بیان سے ایسا معلوم ہو گا کہ خیرات اور سخاوت کا ظہور ان جماعتوں میں کلیتہً ان مذہب کی رجحانہ تعلیمات پر موقوف ہے۔ لیکن کوئی تعلیم یا کوئی نظام مذہبی یا معاشرتی احکام کسی قوم میں سخاوت کا موجب نہیں ہو سکتا اگر ان کے دلوں میں اس جبلت کا اثر نہ ہو۔ یہ اثرات کسی درجہ تک مناسبیت یا مخالفت ایسی عادات یا رسم و رواج کی کر سکتے ہیں جس کی بنیاد انسانی رجحان پر ہو۔ اور یہ واقعہ کہ ان مذہب نے ایسی عام مقبولیت حاصل کی اس پر موقوف ہے کہ ان مذہب نے ذہن انسان کے کسی عام عنصر پر تائید کی ہے۔ مسیحیت کی مقبولیت خصوصاً انسانی ذہن میں کیونکہ طریقہ کی پرستش میں ملے سٹر نیلنگ مال کے نزدیک بودہ مذہب کی نسبت بھی یہ بیان درست دیکھو ”روح القوم“ یا

ماں اور بچے کا داخل ہونا ہے۔ بلکہ نسوانی ساخت تمام نظام مذہب کی بمقابلہ اسلام اور دیگر مذاہب کے ثابت کرتی ہے کہ ہمارا اس عنصر کو والدینی بلکہ مادرائہ جبلت تصور کرنا صحیح اور درست ہے۔ یہ جبلت سوا ابتدائی استعمال کے مادری تحفظ اولاد کی صورت میں مثل جبلت تولید مثل کے نہیں ہے جس کی قوت شدید اور عظیم ہے۔ لہذا وسعت اُس کے ثانوی ظہور است کی رسم و رواج اور تعلیم کے اثر کی از حد تالیع ہے اس واقعہ پر محمول ہو سکتا ہے وہ عظیم امتیاز جو مختلف اقوام کے مختلف زمانوں اور مختلف مشلوں میں پایا جاتا ہے باعتبار اُس قوت کے جس سے یہ جبلت خاندان کے خارج میں عمل کرتی ہے۔ ایک منشی جو بہت ہی شفیق باپ ہے جملہ انسانوں کے لئے سوا اپنے قبیلہ کے ارکان کے درندہ سے بدتر ہے۔ لیکن ایسی درندگی اُس کے قبیلہ کے نزدیک مقبول ہے جس کو رسم و رواج اور قومی تقلید نے جاری کیا ہے اور قومی عداوت اُس کی برائیگشتگی کا باعث ہوتی ہے غالباً قوموں میں اس جبلت کی قوت کے اعتبار سے اختلاف ہے لیکن یہ یقین کرنا کہ کوئی قوم اس سے بالکل خالی ہو دشوار ہے۔ صرف یہی وجہ کیا کہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو اولاد کی پرورش معطل ہو جائے گی اور نسل باقی نہ رہے گی۔ ہر مقام پر اس کے اثر کی علامتیں پائی جاتی ہیں۔ قدیم معاشرت میں جس کے سوانح موجود ہیں اس کی عمل درآمد محدود تھی لیکن روما کے سب سے خراب عہد میں جبکہ وحشیانہ تنزل جاری تھا اکثر انتخاب اپنے غلاموں پر مہربانی کرتے تھے اور غلاموں کے آزاد کرنے کا رسم بعض زمانوں میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- ”قوم کا فرقہ“ انگریزی نام کتاب کا دی سول اوپین اور ”ایس پیل ایٹ اسکول“ ۱۲ م۔

لے مذہب مسیحیت کی طرف رجحان فرقہ نشوان کا اگر ہم تسلیم کر لیں تو اس کی وہ وجہ نہیں ہے جو مصنف نے بیان کی ہے بلکہ درحقیقت تو حد ازدواج کی وجہ سے ہے اور شاید یہی سبب ہے کہ سمیت کے اثر سے یورپ میں زن پرستی جملہ معاشرتی رسوم پر غالب ہے حتیٰ کہ عورتیں اب موروں سے اپنی افضلیت کے استقرار کی طالب ہیں اور ان کا فوج منقلبی پر یہی ہے ۱۲ م۔

ایسا غالب تھا جو کسی حد تک بے چینی کا باعث ہوتا تھا۔ بجائے دیگر یہ ضرور نہیں ہے کہ ہم تصور کریں کہ عظیم وسعت نینک کرداری کی جو کہ اس زمانہ کی تہذیب کا نمایاں خاصہ ہے کوئی مخصوص ترقی اس جبلت کی قوت میں ثابت کرتا ہے زمانہ ثمت اخیر میں یہ وسعت کیونکر پیدا ہوئی یہ مسئلہ نہایت ہی دلچسپ ہے مگر اس کتاب کے مقاصد میں داخل نہیں ہے۔ مگر ہم اس کے ہم ترین معاشرتی اثرات کو بیان کریں گے۔

ان اثرات سے جو سب سے ظاہر تر ہے وہ مہذب معرکہ جنگ میں ترقی اور رحم دلی کا ظہور ہے اور استعمال کثیر تعداد انسانی تو انائی کا اور خرچ زرخیر کا اور مادی اسباب ہر قسم کے ہمارے زمانہ متاخر کی معاشرتی جماعتوں میں واسطے محتاجوں اور غریبوں اور بیماروں کی مہبود اور تیمارداری کے لئے شفا خانوں کا اجرا اور خیرات کی تقسیم اور منع ظلم کا انتظام ایک معاشرتی تبدیلی جو اہم ترین ہے رقیبت (غلامی) کا فسخ ہونا اور کاشتکاروں سے غلامانہ سلوک کا انسداد ہے مغربی تہذیب میں داخل ہو گیا ہے یہ عظیم تبدیلی جس سے ایک خاص عہد تاریخی کی نمود ہوتی ہے زمانہ ثمت اخیر میں بلاشبہ جلد اس جبلت کی تاثیر سے منسوب ہو سکتا ہے۔

اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں کہ خاص تنقیح محاربہ امریکہ کی شمال و جنوب میں بقا اور قیام ریاستوں کے اتحادی اتفاق کا تھا اور جو طنز فسخ رقیبت پر کیا جاتا ہے اس میں بھی کسی قدر صدق ضرور ہے کہ غلامی اس وقت منسوخ ہوئی جبکہ اقتصادی منافع مفقود ہو چکے تھے۔ مخصوص مفید شرائط یہ تھے کہ ایک غیر محدود قطعہ ارضی نہایت زرخیز لاشعوری محنت چاہتا ہے۔ لیکن برٹش دست انداز کے غلاموں کی آزادی میں بیس ملین زر نقد انگریزی قوم کا صرف ہوا اس صرف کثیر میں بے غرض سخاوت کی شرکت در حقیقت ہے اور ضروری ہے۔ اور یہی روی غلاموں کی آزادی متوقعہ ۱۸۶۱ء کے باب میں بھی صحیح و درست ہے۔

لہ ایسی محنت آدمیوں سے جو شل ہائٹم کے کام میں جوت دے جائیں ۱۲ م۔

۱۷ دیکھو مروی میکینڈا دلس کی کتاب ”رشتیہ“ باب ۲۹ (۱۲ م)

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم جس کا اثر دور تک پہنچتا ہے ملکی قوت میں جم غفیر کی شرکت ہے جو اس ملک میں اور دوسرے ممالک میں بھی تقریباً اس حد تک پہنچ گیا ہے جہاں تک وضع قانون اس کو پہنچا سکتا ہے۔ یہ بلاشبہ اس طلب کے پیدا ہونے پر مبنی ہے کہ جم غفیر نے چاہا کہ ان امور میں ذخیل ہوں مگر حسبِ حجاج قومی مسٹرزی کہ کہ یہ طلب خود ہی قومی (لیڈروں) راہنماؤں کی تعلیمات کا اثر تھا جو کریمانہ اقتضا سے اس تعلیم کے موجب ہوئے اور اس طریقہ سے اطمینان کلی کبھی نہ حاصل ہوتا اگر صاحب اختیار طبقے اس (کریمانہ) اقتضا سے غاری ہوتے اور اگر اکثر ارکان اُن کے اس اقتضا سے متاثر نہ ہوتے کہ وہ اس طلب کے مطلوب کو حاصل کریں اور اس عظیم ملکی (پولٹیکل) انقلاب میں مدد و معاون بنیں۔

باب یازدہم جنگجوئی کی جبلت

معاشرت کے انتظام میں جنگجوئی کی جبلت کی شرکت سے جو کام ہوا ہے وہ کسی جبلت سے کم نہیں ہے اور اعلیٰ پیمانہ پر مجموعی جذبہ کے ثبوت بہم پہنچانے کے لئے اس عہد میں بھی جنگجوئی کی جبلت اور جبلتوں سے زیادہ تر قوت کے ساتھ عمل کرتی ہے توہوں میں باعتبار اس جبلت کی پیدائشی طاقت کے اختلاف عظیم ہے۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ خیال کریں کہ یہ جبلت صدیوں تک اکی تہذیب کی اشاعت سے ہم میں کمزور ہو گئی ہے بلکہ غالب یہ ہے کہ یہ جبلت یورپی قوموں کی زیادہ قوی ہو گئی ہے جس کا ثبوت عنقریب دیا جائے گا۔ لیکن تہذیب کے نشو و نما سے اس کے اظہار کے طریقوں میں تغیر ہو گیا ہے۔ چونکہ قانون اور رسم و رواج کی تکمیل افراد کی جسمانی رور آزمائی کو مانع ہوتی ہے اور اس کو غیر ضروری کر دیتی ہے اس کی جگہ جماعتوں کی نبرد آزمائی لے لیتی ہے اور جماعتوں میں شایستہ طریقے معرکہ آرائی کے پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ جب کوئی جنگجو قوم بزور قوت مذہب قانونی متابعت میں آ جاتی ہے تو اس کے ارکان میں ممکن ہے کہ انتہا کی مقدمہ بازی کا شیوع ہو جائے بلکہ یہ مقدمہ بازی ہمارے نزدیک لغویت کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔

شخصی جنگجوئی سے مجموعی نبرد آزمائی کا ثبوت ایسی وحشی قوموں میں ملتا ہے جو چھوٹی چھوٹی منظم جماعتوں میں اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ایسی جماعتوں میں شخصی جنگ آزمائی بلکہ غیلا و غضب کا اظہار بھی ممکن ہے کہ کلیتہً دبا دیا جائے لیکن جنگجوئی کی جبلت کے اجرا کے لئے یہ راستہ نکل آتا ہے کہ جماعتوں میں ایسی جنگ

ہوتی رہتی ہے جس کے تعلقات کسی قانون کی متابعت نہیں کرتے۔ اس جنگجوئی سے کلیتہً کوئی مادی نفع حاصل نہیں ہوتا اور اکثر قبائل کی جنگ میں اس نفع کی جستجو بھی نہیں ہوتی اور اکثر اس کا انجام یہ ہوتا ہے کہ گاؤں کے گاؤں اور قبیلے کے قبیلے کمزور یا بالکل فنا ہو جاتے ہیں۔ یورینو متوسط جملہ اُن چند ممالک کے ایک ہے جن میں یہ حالات اب تک قائم ہیں۔ باشندے اس ملک کے بہت زبردست اور قابل معاشرت ہیں اور ہر گاؤں کی جماعت میں ایک دوسرے سے ہربائی کیا سلوک کرتا ہے لیکن مادر اُن مقامات کے جہاں یورپنی اثر کی نموداری ہے قریب جوار کے قریلوں اور قبیلوں میں دائمی جنگ ٹھنی ہوئی ہے جس کو مدینیں ہو گئیں ہیں سب کو ناگہانی حملے کا خوف رہتا ہے اکثر یورپ کے گاؤں تباہ ہو جاتے ہیں کوئی تنفس باقی نہیں رہتا اور ان وجوہ سے آبادی کا اوسط بہت کم رہتا ہے اس حد سے بھی کمتر جو سبب ہونے ضروریات معاش کے عارض ہوتی ہیں دائمی جنگ اس کے مثل ہے کہ جیسے ایک کمرے میں جھگڑا ہو یکے بھر دئے جائیں اور ان میں ہنگامہ برپا رہے۔ اور اس کی وجہ محض سبب جنگجوئی کی جبلت کا عمل ہے۔ مادی منافع کی طلب نہیں ہے چند سر (مقتولین کے) یا کبھی ایک دو لونڈی غلام اسباب غنیمت میں مل جاتے ہیں۔ اگر کوئی کسی عاقل سردار سے دریافت کرے کہ یہ بیکار کی جنگ کیوں چھیڑ رکھی ہے تو سب سے بہتر وجہ جو وہ بیان کر سکے گا وہ یہ ہوگی کہ اگر ایسا نہ کریں تو قریب و جوار میں نہ میری عزت ہوگی نہ میری قوم کی اور سب ہم پر حملہ آور ہوں گے اور ہم کو فنا کر دیں گے۔ ایسے امور اور ان حالات کے غلبہ نہ تو ہم کس طرح سمجھ سکیں گے اگر انسان کو ہم ایک خردمند مخلوق سمجھیں اور اس کے افعال کو عاقلانہ اور اغراض خاص کے ساتھ مربوط تصور کریں اور ہم ان جبلتوں کی ماہیت سے غفلت کریں؟ صرف وحشی اور ناشائستہ لوگوں میں جنگجوئی کی جبلت کا عمل اس طریقہ پر نہیں ہے۔ سچی تاریخ بہت کچھ تاریخ اس قسم کے تباہ کن سرکوں کی ہے وہ مور کے جن سے چند اشخاص یا جماعتوں نے کوئی فوری فائدہ حاصل کیا ہے اور ان سرکوں کے اسباب میں حکمرانوں یا مجمع کثیر کی جنگجوئی کی جبلت سب پر

مقدم ہے اور اسی نے بہت کام کیا ہے۔ خود ہمارے زمانہ میں ایسی جبلت کی بدولت تمام براعظم ایک مسلح رزم گاہ بنا ہوا ہے جس میں بارہ ملین کارکن اور سپاہی موجود ہیں۔ جن کے مصارف کا بھاری بوجھ تمام قوموں کی گردن پر ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ کس قدر تیزی کے ساتھ اس زمانے میں بھی قوم کی قوم اسی جبلت کے اثر سے آمادہٴ بیکار ہو جاتی ہے۔ مثلاً برطانی جھنڈے کا فی الجملہ استحقاق یا کسی ملک غیر کے کسی اخبار میں اہانت آمیز مضمون کے شائع ہونے سے فوراً ایک لہر قہر و غضب کی تمام ملک میں دوڑ جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی خیالات میں مجموعی حیثیت سے تغیر پیدا ہو جاتا ہے جو شاید کسی کے درجہ سے فروتر ہوتا ہے اور قومیں ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتی ہیں اور محاربت عظیم برپا ہوتا ہے جس کا انجام دونوں قوموں کی تباہی کا باعث ہوتا ہے سب سے مشکل اور عمدہ کام اس زمانے کے مدبروں کا یہ ہے کہ اس قسم کے خیالات کو نقصان پہنچے اور اس مجموعی جنگجوئی پر قابو رکھیں۔ زمانہٴ جدید میں رسم و رواج اس مجموعی جنگجوئی پر فی الجملہ غالب ہو چلا ہے بین الاقوامی جنگ و جدال پر تصرف ہوتا جاتا ہے مگر ہم ابھی تک اس زمانے سے بہت دور ہیں جبکہ بین الاقوامی قانون رسم و رواج کی متابعت سے قومی جنگجوئی کو اس طرح بیکار کر دے گا جس طرح شخصی جنگجوئی اعلیٰ درجہ کی مذہب قوموں میں بیکار ہو گئی ہے اور جسمانی جنگ آزمائشیاں اب نسبتاً مذہب قوموں میں بہت کم ہو گئی ہیں۔

اول نظر میں ایسا معلوم ہو گا کہ یہ جبلت جو اشخاص اور نیز جماعتوں کو کمال بے شعوری سے ایک دوسرے سے لڑاتی ہے اور اکثر صورتوں میں فریقین کی ہلاکت کا سبب ہوتی ہے انسانوں میں قدیم وحشی آباؤ اجداد کی یادگار ہے اور یہ کہ قدیم اور خاص ہیئت معاشرتی ارتقا کی ممکن تھا کہ اس جبلت کے استیصال کا باعث ہوتی اور ذہن انسانی سے اس کو کلیتہً خارج کر دیتی۔ لیکن فی الجملہ غور کے بعد معلوم ہو گا کہ اس جبلت کا عمل ہرگز بالکل یہ مضر نہیں ہے بلکہ ان خاص اصلی اثرات سے ہے جن کے

ذریعہ سے اعلیٰ درجہ کی منظم معاشرتی جماعتوں کا ارتقا ہوا ہے۔ اور واقعی انسان کے اُن مخصوص معاشرتی صفات سے ہے جس کی عمدہ تکمیل ایک ضروری شرط اعلیٰ درجہ کی معاشرتی حیات کی ہے۔

اور کہا گیا تھا کہ سب سے قدیم صورت انسان فی معاشرت کی غالباً خاندان تھا اور بے شک ظن غالب ہے کہ اس اعتبار سے ابتدائی انسان نے قبل انسانی موروثوں کی معاشرتی حیات کو جاری رکھا۔ لیکن قدیم خاندان کی کیا صورت تھی اور پہلی صورت سے کس طرح زیادہ پیچیدہ صورتوں نے معاشرت کی تکمیل حاصل کی یہ امور تاریکی میں ہیں اور ان مسائل میں اختلاف عظیم واقع ہے۔ لہذا کوئی کوشش اس کے ثبوت کی کہ انسانی جبلتوں نے کیا کیا کام کئے بالکل قیاسی ہوگی۔ پھر بھی یہ بحث عمدہ اور دلچسپ ہے ممکن ہے کہ ہم ابتدائی انسان میں جنگجوئی کی جبلت کے اس اثر کے باب میں جو معاشرت پر اُس نے کیا ہے کوئی مفہوم پیدا کرنے کی کوشش کر سکیں اس مقصود کے لئے ہم ایک مسلمہ بر بناؤ فرض اختیار کریں گے جس سے نہایت عاقلانہ قیاسی توجہات اس طریق عمل کے ہم پہنچے ہیں۔ یہ توجہ مسرس اٹیکنسن اور اینڈولنگ نے عنایت کی ہے جس کا مختصر بیان حسب ذیل ہے:۔ ابتدائی معاشرت میں ایک ایسا خاندان جس میں تعدد ازواج کا رواج تھا اس خاندان میں بزرگ خاندان اور اس کی چند بیبیاں اور بچے شامل ہوتے تھے اولاد نہایت جوان ہو کے جب سن تین سو کو پہنچ جاتی تو ان کو بزرگ خاندان گھر سے نکال دیتا تھا جو اپنی ازدواجی خصوصیتوں کی سخت حفاظت کرتا تھا اور جہاں تینوں سے اُس کو رشک تھا۔ ان سب نے مل کے نیم مستقل گروہ بنائے اور اُس خاندانی حلقہ کے قرب و جوار میں رہا کرتے تھے جس سے رشک کی بدولت وہ نکال دئے گئے تھے۔ وقتاً فوقتاً نوجوان مردوں اور بزرگ خاندان میں بوجہ اقتضائے ذکوریت خونریز جنگ ہوتی رہے گی اور جب ان میں سے کوئی اُس پر غالب ہو جائے گا تو بجائے اُس کے یہ حکم رانی کرے گا۔ اس قسم کا معاشرتی نظام بعض حیوانات میں موجود ہے اور یہی اور ایسا ہی نظام قوت

آفتصاد ذکوریت اور رشک کے ان لوگوں میں جن کا شیوہ قد و ازاں تھا اور ان میں اس کی قدر تھی اور اس طرف طبیعت کا میلان تھا پیدا ہو گا جس میں کوئی قانون یا روایت جس سے اس طریقہ میں تبدیلی واقع ہوئی موجود نہ تھا۔ یہ مخالفت جس کو سردار قوم کے رشک نے نافذ کیا تھا یہی ابتدائی قانون تھا پہلی مثال عام مخالفت کی جو بنی نوع انسان کے ایک طبقہ کے طبعی آفتصاد سے واقع ہوئی اور زبردست طاقت نے اس کو برقرار رکھا جس کی غرض یہ تھی کہ ایک ضابطہ معاشرتی تعلقات کا بن جائے۔ ہم نے باب پنجم میں ملاحظہ کیا ہے کہ رشک ایک ایسا جذبہ ہے جو ایک جہان پر موقوف ہے۔ اس جہان کے میلانات میں جو اس کے اجزاء ہیں کتاب یا تصرف کی جبلت داخل ہے یا نہیں ہے یہ ایک مشکل سوال ہے جس کا قطعی جواب ہمارے نزدیک غیر ممکن تھا۔ مگر یہ جو کچھ ہو اس قدر صاف ظاہر ہے کہ رشک میں اصل اجزاء ذکوریت کے خصوصاً جبکہ نیم شائستہ طریقہ کی ہو جس کی تحریک نیم شائستہ وجدان میں تعلق خاطر یا ملکیت کے وجدان سے تھی جو ابتدائی بزرگ خاندان میں اپنے خاندان کے لئے پیدا ہوئی تھی وہ درحقیقت انسان میں اور اکثر انواع حیوان میں غضب ہے یہ وہ غضب ہے جو ذکوریت کی جبلت سے تحریک پاتا ہے اور نہایت ہی شدید جھیب اور مملکت ہوتا ہے۔ پس اگر ہم یہ مفروضہ "ابتدائی قانون" کا تسلیم کر لیں تو ہم کو یقین کرنا چاہئے کہ اس قانون کی پاسداری کا نفوذ جنگجوئی کی جبلت سے تھا۔

پس یہی جبلت جو خوفناک اور مملکت جنگ کا باعث ہوتی تھی ہر طبقہ کے مردوں میں قوت عظیم اور ہیبت کے ارتقا کی معین ہوئی اور اسی سے مختلف انواع کے اسلحہ اور دفاعی اسباب بدن میں پیدا ہوئے جو ذکوریت سے مخصوص ہیں اس طریقہ سے جس کو ڈارون نے حیوانات کے ارتقا میں تجویز کیا ہے۔ لیکن اول نظر میں یہ امر ظاہر ہو گا کہ اسی قوت نے معاشرتی نظام میں کیونکر عمل کیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے کہ اس قوت نے یہ کیونکر کیا ہو گا تو ہم کو ذہن میں رکھنا چاہئے وہ واقعہ

جس پر الٹریجھاٹ نے اپنے عمدہ مضمون ”طبیعیات اور تمدن“ میں بڑا زور دیا ہے کہ پہلا اور سب سے ضروری قدم جو ابتدائی انسان نے تمدن کی طرف بڑھایا ہے ضرور ہے کہ سخت رسم اور رواج کا ارتقا ہو۔ اس کی جبری متابعت نے انسان کو فوری اقتضائیں کے ضبط کا عادی کیا۔ یہ جھاٹ نے بہت ہی درست اس بات کو مانا ہے کہ اکتساب اس پہلے مرحلہ کا جو اخلاقی زینہ کا پہلا قدم ہے سخت مشکل ہوگا۔ مصنف موصوف لکھتا ہے کہ ”سخت قانون واضح اور مختصر ابتدائی ضرورت عہد قدیم کے انسان کی تھی۔ جس کی ضرورت سب ضرورتوں سے زیادہ تھی جب تک یہ حاصل نہ ہو اور کوئی تحصیل ممکن ہی نہ تھی“ یعنی قبل اس کے کہ انسانوں کو فوائد معاشرت اور تعامل کے حاصل ہوں۔ پھر اسی نے لکھا ہے۔ کہ قدیم عہد میں حکومت کی کیفیت اُس کی کیفیت سے زیادہ مطلوب تھی۔ جس چیز کی ضرورت تھی وہ یہ تھی کہ ایک ہمہ گیر ضابطہ ہو جس میں انسان جکڑے ہوئے ہوں ہر ایک سے وہی کام لیا جائے جو سب کرتے ہوں وہی ہر فرد کو کرنا لازم ہو اور اس کی ہمیشگی ہو کہ ایسا ہی کرتے رہیں۔ ضابطہ کی ماہیت کیا ہے اس سے کوئی غرض نہ ہو۔ عہد ضابطہ بہتر ہے برے ضابطہ سے اور بُرا ضابطہ بہتر ہے اس سے کہ کوئی ضابطہ نہ ہو۔ جب یہ جھاٹ یہ کہتا ہے کہ قانون نے قانون کی متابعت قائم کی یا استعداد ضبط کی ماہیت انسانی میں پیدا کی تو اُس کی توجیہ قابل اطمینان نہیں رہتی کیونکہ جس زمانے میں علمائے حیات ڈارون اور اسپنسر خصائل کے موروثی ہونے کے قابل تھے اس نے لکھا ہے یہ کہ ایسی وراثت ممکن ہے اب ہم تسلیم نہیں کر سکتے اگرچہ اکثر لکھنے والے معاشرت کے مضامین پر اب اس کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ یہ جھاٹ نے کیا۔ اور اس کو اب تک ایک

یعنی ضابطہ کی سختی سے پابندی ہو خواہ وہ کیسا ہی ضابطہ ہو لوگ بیچوں چرا
اُس کی پابندی کریں ۱۲م۔

سسل مفتاح ارتقاء معاشرت کے جملہ مسائل کی سمجھ رکھا ہے۔ کیونکہ بیجھاٹ نے صرف یہ لکھا ہے کہ عادت ضبط کی قانون اور رسم و رواج کے متابعت کی جو ابتدا میں بجز نافذ ہوئے تھے آنے والی نسلوں کے ارکان میں ایک پیدائشی صفت ہو گئی جو نسل بعد نسل چلی آتی تھی اور ایک نسل سے دوسری میں اُس کا مجموعی انتقال ہوا۔ جبکہ ہم بیجھاٹ کے مقولہ کو قبول کر سکتے ہیں کہ ہم مذہب اور ابتدائی انسان کے امتیاز میں مبالغہ کرنا مشکل ہے (یعنی درحقیقت ابتدائی آدمی نہ کہ وحشی عمدہ حال کے) باعتبار اُن کے پیدائشی متابعت قانون کے اور جبکہ ہم یہ بھی قبول کر سکتے ہیں کہ اُسکی یہ رائے کہ جبر یہ نفاذ قانون نے اس ارتقاء کے پیدا کرنے میں بہت کام کیا مگر ہم اس کی رائے قانون کے طریق عمل کے بارے میں نہیں تسلیم کر سکتے کہ وہ طریقہ اس اہم اور ضروری انقلاب کا موجب ہوا۔

لیکن مفروضہ ”ابتدائی قانون“ ہر کو طریق عمل کے پہلے مرحلہ کے سمجھنے کے قابل کرتا ہے اُس طور سے جو کہ جدید علم حیات کے اصول سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ”ابتدائی قانون“ کی خلاف ورزی مجرم کی موت تھی اگر وہ بزرگ خاندان کی قوت سے بڑھی ہوئی قوت نہ رکھتا ہو اور اس پر غلبہ نہ حال کرے۔ لہذا بزرگ قوم کی بیرحمانہ جنگ جوئی نے اپنی نسل کے اکثر بے پردہ مردوں کو کاٹ چھانٹ دیا ہو گا جو اقتضائے ذکوریت پر قابو نہ رکھ سکتے تھے اور اس کا دباؤ نہ مانتے تھے۔ خوف جو سب سے بڑا روکنے والا ہے اُس کی شرکت ابتدائی قانون کے نفاذ میں بہت کچھ ہوئی ہوگی۔ اور اشارہ کیا کہہ سکتے ہیں کہ اس قانون کے نفاذ کا خاص اثر اس مانع جبلت کی ترقی میں اصول انتخاب طبعی کے واسطے سے بہت مفید ہوا ہوگا۔ لیکن وہ مرد جو مبارزت میں کامیاب نہ ہوئے اپنی کمزور فطرت کے مقتل کرنے میں بھی کامیاب نہ ہو سکے ہوں گے کہ آئندہ نسل اس سے مستفید ہو۔ کیونکہ مبارزت ہی سے سرداری خاندان کی بل سکتی تھی۔ لہذا یہ بیرحمانہ انتخاب نوجوانوں میں حزم و احتیاط کی ترقی کا باعث

ہوا ہو گا نہ کہ محض خوف کی جبلت کے ترقی دینے میں ۔
 اب یہ دیکھو کہ حزم و احتیاط سے کسی اقتضا کو روکنے کے یہ معنی ہیں کہ
 ذہنی نظام اعلیٰ تر صنف کا ہو گیا ہو یا ان کی تکمیل اعلیٰ مرتبہ پر پہنچی ہو اس
 درجہ سے جبکہ کسی اقتضا کو محض خوف سے روک دیں ۔ اس میں کوئی شبہ
 نہیں کہ خوف کی جبلت ضبط و احتیاط میں بہت کچھ شریک ہے لیکن
 ضمناً یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ شعور ذات اور خود خیالی کے وجدان نے ترقی
 کی ہو اور قابلیت عورتانہ کی اور موازنہ دواغی کا شعور ذات کے تئیں
 حاصل ہو گیا ہو ۔ اگر کسی شخص میں یہ قابلیتیں ہوں ایک متوسط قوت
 خوف کے اقتضا کی خواہش نفسانی کے روکنے کے لئے کافی ہوگی زیادہ تر
 اثر کے ساتھ بہ نسبت قوی ترین اقتضا کے خوف کے جن کا عمل غیر کامل
 ذہن پر ہو ۔ عمل ابتدائی قانون کا یہ اثر پیدا کرے گا کہ کامیاب قیام
 بزرگ خاندان قوی جبلتیں ذکر و ریت کی رکھتا ہو اور جنگجوئی میں بھی
 اُس کو تفوق ہو اور معتدل اقتضا و خوف کا بھی اُس کے ساتھ ہو اور
 ذہنی نظام کی تکمیل کے ساتھ یہ سب منظم ہو جو عورتانہ کی رخصت دیتا ہے
 اور قوی اقتضاؤں کو بذریعہ منظم عامل ضعیف تر اقتضاؤں کے روک سکتا
 ہے ۔ یعنی یہ حالت تھی جس نے خاندانی اجتماع کے لئے ایک سلسلہ خاندانی
 بزرگوں کا پیدا کیا جن میں سے ہر ایک اپنے رقیبوں پر فائق تھا
 نہ صرف جنگ آزمائی میں بلکہ خصوصاً دورانہ نشی میں اپنے اقتضاؤں کے
 ضبط میں ۔ ان میں سے ہر بزرگ خاندان آنے والی نسل کا باپ ہوا اور اسی
 سے اولاد میں کسی حد تک اپنے ضبط کی خصوصیت کو منتقل کیا ۔ اس طریقہ سے
 ”ابتدائی قانون“ جس کا نفاذ ابتدائی انسان نے نہایت سختی اور سیریت
 سے کیا تھا اس قانون نے انسانی ماہیت کو متابعت قانون کے لئے
 آمادہ کیا اور وہ اگلی پیرحمی اور جبریہ نفاذ برطرف ہوا اور المختصر اس نے

لے یعنی مختلف خواہشوں کا باہمی مقابلہ اور ان کے برے پہلو کو سمجھ کے ایک کو اختیار کرنا ۱۲م

انسان میں ضبط کی قوت اور متابعت قانون کی تکمیل میں ہمت کا کام کیا اور یہ تکمیل معاشرتی انتظام کی ترقی میں اصلی شرط تھی۔
اگر ہم انسانی جماعتوں کے زیادہ تر ترقی کی منزل پر پہنچنے کے بعد غور کریں تو ہم ملاحظہ کریں گے کہ جنگوئی نے اس منزل پر ویسا ہی کچھ کام کیا ہے جیسا کہ پہلے کیا تھا۔ اور اس صورت میں ہم اس پر مجبور نہیں ہیں کہ محض قیاسی مفروضات پر اعتماد کریں بلکہ موجودہ وحشی اقوام کے تقابل سے استدلال کرنے میں استغناء سے تائید ملتی ہے۔

جب کسی قطعہ ارضی میں معاشرتی انتظام ترقی کرتا ہے اس حد تک کہ ہر ایک شخصی جنگ کی جگہ تقابل دیہات یا اور کسی قسم کے اجتماع کی خونریز معرکہ آرائیاں لے لیتی ہیں ان سرکوں میں کامیابی اشخاص تہور اور جلاوت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ اشخاص کے با اتفاق کام کرنے کی قابلیت پر بھروسہ ہے آپس میں ایک دوسرے کے شریک حال ہونا اور اپنی خواہشوں کو اجتماعی ضرورتوں کے تابع کر دینا خود سری اور خود نمائی سے احتراز کرنا اور مسلمہ سردار کی اطاعت ان صفات سے جماعت ترقی کرتی ہے اور ہر معرکہ میں ظفر یا بی حاصل ہوتی ہے۔ لہذا جب ایسی خونریز لڑائیاں پشت پشت تک قائم رہتی ہیں تو اس اثنا میں بقیۃ السیف اشخاص میں معاشرتی اور اخلاقی خصالتیں ترقی کرتی رہتی ہیں جو کہ ضروری شرطیں مفید تعامل کی ہیں اور اس سے عمدہ نظام معاشرتی صورت پذیر ہوتا ہے۔ کیونکہ جنگ میں ظفر یا بی حاصل کرنے کے مفہوم میں انتظام کی خوبی سردار کی متابعت اور وفاداری کے ساتھ اس کے احکام کی بجا آوری مضمر ہے اور قائد لشکر کی اطاعت میں اعلیٰ درجہ کے اخلاق کا مفہوم ضمناً داخل ہے جو اس مرتبہ سے کہیں بلند تر ہے جبکہ ابتدائی قانون ہی کی متابعت یا بخوف تعذیر ممنوعات سے پرہیز کرنا کافی سمجھا گیا تھا۔ ایک سردار لشکر جس کے سپاہی (تابعین) صرف تعذیر کے خوف سے اطاعت پر مجبور کئے جائیں اُس فوج پر ظفر یا بی نہیں حاصل کر سکتے جس کے افراد باہد گراور سردار کے ساتھ دل جان سے وابستہ ہوں

اور اُن کا شعور کامل ہو اجتماعی مقصد کو اپنا عین مقصد سمجھتے ہوں اور ایک دوسرے کی مراعات اور پاس داری فرض عین خیال کرتے ہوں اور اپنی شخصی رائے کو دوسروں کی رائے پر تفوق نہ دیتے ہوں۔

ایسے اجتماعی معرکے انسان کی اخلاقی ماہیت کو ترقی دے بغیر نہیں رہ سکتے وہ جماعتیں جن میں یہ اعلیٰ درجہ کے خصائل ہوں ضرور اُس جماعت پر غالب آئیں گی جو اخلاق میں ان کے برابر نہوں اور یہ فاتح جماعت متفوق کو بہت جلد صفحہ ہستی سے مٹا دے گی اور جس قدر ابتدائی جماعتیں معرکہ آرائی پر مجبور ہوئیں اُسی قدر جلد انسان کی اساسی معاشرتی خصائل نے کمال حاصل کیا اور جو ان معرکوں سے عہدہ برآ ہو گئے وہ تکمیل کے درجے پر فائز ہوئے۔

ان اخلاقی خصائل کی تحلیل اجزائے اولیہ میں کرنا آسان نہیں ہے تاکہ تشخص کیا جائے کہ کون سے اجزاء ذہنیہ اس ارتقاء میں شامل تھے۔ کچھ تو ابتدائی قانون کے عمل کا اثر تھا جس قسم کی ترقی کا ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا تھا وہ اُسی قانون کی عملدرآمد کا نتیجہ تھا یعنی شعور ذات کی عملگی اور ابتدائی اقتصادوں پر قابو رکھنے کی قابلیت میں ترقی اُن اقتصادوں کے واسطے سے جو تصورات کے میلانات کے ساتھ حفظ ہیں اس میں نسبتی ترقی مخصوص معاشرتی رجحانات کی قوت پذیری کی بھی شامل تھی یعنی اجتماعی جبلت کی ترقی خود فہمی اور متابعت کی جبلتیں اور ابتدائی ہمدردی کا رجحان کسی جماعت کے ارکان میں ان رجحانات کی قوت کی بیش ترقی ان کو اس قابل کر دے گی کہ اُن پر بزور دوسروں کی رائے کی پاسداری غالب ہو اور اپنے ساتھیوں کے حسابات کی مراعات کریں اس طور سے جمہوری رابائے کے اثر نے قوت یکوٹی اور ہر رکن پر حاوی ہو گئی۔

یہ نتیجے اجتماعی انتخاب کے جو جمہوری جماعتوں میں ملک نزاعات سے پیدا ہوئے اور جو دراصل جنگوئی کی جبلت کی تاثر پر منحصر تھے اس کی تمثیل یورینو کے قبائل سے ہم پہنچتی ہے۔ اگر کوئی شخص کسی بڑے دریا کے کنارے

اُس سے ایسے قبیلوں سے ملاقات ہوگی جن میں ایک سے ایک بڑھا ہوا جنگجو ہے۔ ساحل کے قریب صلح پسند جاعتیں رہتی ہیں جو کبھی نہیں لڑتیں الا دفاعی حالت میں اور اُن کو بہت ہی کم ظفر یا بانی نصیب ہوتی ہے جبکہ ممالک متوسط میں جہاں سے دریا نکلتے ہیں اکثر شدید جنگ آور قبائل کی بود و باش ہے جن کے حملے اُن قبائل کے لئے خوف عظیم کے باعث ہیں جو دریاؤں کے سمت تختانی میں سکونت پذیر ہیں۔ اور درمیان اُن قبائل کے جو وسط جزیرہ میں آباد ہیں اور وہ جنگجو روں پر رہتے ہیں بعض قبائل درمیانی روک کا کام دیتے ہیں جو ساحلی باشندوں کی نسبت سے بڑے جنگ آور مگر متوسط جزیرہ کے رہنے والے ہیں اس خصوصیت میں کمتر ہیں۔ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ صلح پسند ساحلی باشندوں کا اخلاق بہ نسبت اپنے جنگجو ہمسایوں کے اعلیٰ درجہ کا ہوگا مگر واقعہ اس کے عکس ہے۔ ہر صورت سے جنگجو قبائل فوقیت رکھتے ہیں۔ اُن کے مکانات کی ساخت عمدہ وسیع اور مکان صاف ہوتے ہیں ان کی خانگی اخلاق اعلیٰ درجہ کے ہر اُن کے بدن قوی اور بہادر اور طبعاً اور عقلاً فائق ہیں چالاک اور زیرک ہوتے ہیں اور عموماً سلاکھے کے لوگ ہوتے ہیں۔ لیکن سب سے بڑھکے اس کا معاشرتی اجتماع متشکم اور موثر ہے اس لئے کہ وہ اپنے سرداروں کی عظمت اور اطاعت کرتے ہیں اور اپنی قوم کے ساتھ وفادارانہ سلوک کرتے ہیں یہ خصائل سب پر فوق رکھتے ہیں۔ شخص اپنی ذات کو عین قوم تصور کرتا ہے اور جو فرائض اُن پر عائد کئے جاتے ہیں اُن کو بخوشی قبول کرتے ہیں اور اُن کو باحسن وجہ انجام دیتے ہیں اور درمیانی جنگجو قبائل جو وسط میں رہتے ہیں وہ باعتبار اخلاق و عادات بھی دونوں کے مین بین ہیں۔

لیکن یہ جملہ قبائل قریب قریب رکھتے ہیں اور ان کا جد اعلیٰ ایک ہی ہے

لہٰذا یہ بیان صرف میری چھ اہ کی بود و باش پر جو ان قبائل میں رہی مبنی نہیں ہے بلکہ میرے دوست ڈاکٹر چارلس ہوس کی سند میری موثر ہے جو میں برس سے زیادہ اکثر قبائل سارورک اُس کے زیر اثر ہے اور ہنری ہائٹس راجہ سرچارلس بروک کی مفید حکومت کے قائم کرنے میں خوشی قبائل پر ڈاکٹر موصوف نے بڑا کام کیا تھا۔

اعلیٰ درجہ کا اخلاق قبائل متوسط کا سخت اجتماعی انتخاب پر موقوف ہے ان کی پیدائشی جنگجوئی نے متعدد دسلوں تک تابع رکھا۔ اور زیادہ قوت ان کی جنگجوئی کی جبلت کی جو معرکہ کارزار میں ان کے سپاہیانہ انداز اور رفتار و گفتار سے نمایاں ہوتی ہے اور ان کی آتش مزاجی اور تہور غالباً ملک متوسط کی زوردار آب و ہوا پر موقوف ہے جو جسمانی چستی اور چالاک کی لئے مفید ہے اور یہی باعث ان کی اکثر یہ جنگ جہال کا ہے اور اس لئے درپے درپے معرکہ آرائی نے کمزور بے ضرر سگست اور بزدل اشخاص کی صفائی کر دی ہے۔

ایسی قبائلی جنگ جوئی اس دور دراز ملک میں اس زمانہ تک جاری رہی ہے غالباً اگلے زمانے میں بہت کچھ کارفرما رہی ہو اور اسی نے یورپ کی شائستہ اقوام کو اس پیچ در پیچ معاشرتی حیات کے قابل بنایا جو جس کی تکمیل ان کی ذات سے ہوئی۔ مسٹر کڈ نے بڑے زور کے ساتھ اس رائے پر اصرار کیا ہے اور یہ دکھایا ہے کہ یورپ کے وہ قبائل جو شمال اور وسط میں سکونت پذیر تھے ان کی جنگی شرکت موجودہ تہذیب کی تاریخ میں نمایاں ہے وہ ایک مدت میں تک فوجی اجتماعی انتخاب کے تابع رہے ہیں جو غالباً انتہا درجہ کی سخت تھی اور وہ اسی سے اس قابل ہوئے کہ جب صفحات تاریخی میں ان کا ظہور ہوا تو وہ جنگجو سپاہیانہ وضع میں تھے ایسے تہور شعار اور زور آور جن کا مثل و نظیر دنیا نے نہیں دیکھا اس طریق نے نہ صرف اشخاص پر اثر کر کے ان کو جنگجو مبارز بنایا بلکہ ایسی ہی صفاتوں کی تکمیل نے عاتلانہ سیرت اور استوار اور موثر معاشرتی نظام کے قابل بنا دیا۔ یہ اثرات ان وحشیوں میں نمایاں تھے جنہوں نے سلطنت روما کو خاک میں ملا دیا جملہ اقوام سے جو زمانہ ماضی میں ہو گزرے یا اب تک پیدا ہوئیں جرمانی قوم سلع شوری اور فوجی قابلیت میں سب پر فائق تھیں جو سس قیصر نے ان کو زور آور مہیب غلیم کی حیثیت میں پایا ان پر ہرگز غلبہ نصیب نہیں ہوا کیونکہ وہ برابر لڑتے رہے نہ صرف کسی خاص مقصد کے حاصل کرنے کے لئے بلکہ صرف اس لئے کہ وہ جنگ دوست تھے اور یہ اس سبب سے کہ وہ پیدائشی جنگجو تھے۔ ان کے مذہب ان کے دیوتاؤں کی سیرت سے ان کی محاربہ پسندی جھلک ہی ہے سچی ملت کی صدیاں گزر گئیں مگر ان کی یہ خونہ گئی۔ ذرا سے اختلاف رائے یا اعتقاد سے ان کو معرکہ آرائی کا بہانہ ملتا رہا مسٹر کڈ نہایت مستحکم احتجاج کرتے ہیں کہ اس فوجی طریق اجتماعی انتخاب نے معاشرتی صفات کو کامل کیا جس نے سب سے زیادہ ان لوگوں کو

اس قابل بنادیا کہ قدیم روم کے خرابے پر ایک جدید تہذیب اور تمدن قائم کریں اور انھوں نے اس ترقی کو جاری رکھا تا آنکہ تمدن موجودہ زمانہ کے انداز پر پہنچ گیا۔

اہمیت معاشرتی اثرات کی جنگجوئی اور غوغاوری کی جبلت سے اہل یورپ میں بمقابلہ ہندوستان اور چین کے بخوبی ثابت ہو سکتی ہے۔ یہ دونوں رقبہ اراضی کے وسعت میں نقل آبادی میں اور عمدہ تہذیب میں تقریباً مساوی ہیں۔ ان دونوں رقبوں سے کسی میں ایسا دائمی تنازعہ نہیں واقع ہوا۔ دونوں میں متعدد قوموں کا مجموعہ مدت ہائے دراز سے اعلیٰ درجے کی ذاتوں کے تابع رہا۔ یہ اعلیٰ ذاتیں ایشیا کے مرتفع قطعہ اراضی سے پیہم حملہ آور ہو کے آباد ہوتی گئیں یہ مرتفع قطعہ زمین خانہ بدوش جنگجو اقوام کے نشو و نما کا مقام تھا۔ نتیجہ دونوں صورتوں میں یکساں ہوا۔ جم غفیر افراد ان اقوام کے جنگجوئی کی جبلت میں ناقص تھے یہ لوگ صابر تھے اور مدتوں مصیبت برداشت کرتے رہے ان کو جنگ کا ذوق نہ تھا اور چین کے باشندے خصوصاً فوجی خوبیوں سے نفرت کرتے ہیں۔ اور اسی حالت میں وہ ان معاشرتی صفات میں بھی ناقص تھے جس کو ایک لفظ سے ادا کیا جائے تو وہ لفظ بازی (دیانت) ہے یہی وہ یونہی ہے جس سے جماعتیں مربوط ہوتی ہیں اور یہی عامل ہے جس سے ان کو روز افزوں کمال حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جن جماعتوں میں یہ صفت مفقود ہے ان کے جوڑ کھلے رہتے ہیں وہ ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کے متحد نہیں ہوتے اور ان کا نظام کبھی درست نہیں ہوتا۔ ان کی تکمیل پوری نہیں ہوتی۔ ان لوگوں میں بودھ مت جاری ہے یہ مذہب صلح پسند ہے اس کو یہاں اچھا ٹھکانا مل گیا ہے اور اس مذہب کی تعلیمات نے اس مجمع کثیر کے چال چلن پر انہی حکومت صحیح طور سے قائم کر لی ہے۔ بمقابلہ ان کے مغربی یورپ نے اگرچہ مذہب مسیحی کی صلح کل تعلیمات کو عقلاً تسلیم کر لیا ہے لیکن عمل میں اس کا کچھ بھی اثر نہیں ہے۔

اس موقع پر جاپانیوں اور چینوں کا تقابل عجیبی سے خالی ہو گا آیا ملایا خون کی قوت نے جاپانیوں میں ابتداء ہی سے قوی تر جبلت جنگجوئی کی عطا کی ہے بہ نسبت ان کے ہم جدید چینوں کے اس کی قرار داد نامکن ہے۔ لیکن اس قدر یقین ہے کہ جاپانیوں نے باوجودیکہ شاہنشاہ کو عموماً روحانی بیٹو اتام قوم کا تسلیم کر لیا ہے لیکن زائد متاخر تک یہ لوگ متحد قبائل میں منقسم رہے جو ہمیشہ ایک دوسرے سے لڑتے رہے معاشرت کی ساخت

فوجی طریق پر ہے جو مثل یورپ کے ہے جہاں جاگیر داری کا رواج تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سپاہی کا پیشہ بہت معزز سمجھا جاتا ہے اور جنگ آدری کی صفیتیں اور اس کے ساتھ ہی مخصوص معاشرتی قومی صفات بلند سطح پر قائم ہیں۔

جاپان میں بھی مدت ہائے دراز سے بودھ مت قائم ہو چکی ہے لیکن جو سال مسیحیت کا یورپ میں ہے وہی حال یہاں بودھ مت کا ہے۔ مجمع کثیر نے صلح پسندی کے وعظ کو کبھی عملاً تسلیم نہیں کیا۔ اور مذہب کے پہلو بہ پہلو آبا و اجداد کی سیرت کا میا بی کے ساتھ جاری رہی اور اب اپنے ملک کے باہر جو دنیا آباد ہے اس سے معاملہ ہوا تو جنگ آزمائی کی روح کو اور بھی قوت ہوئی جس نے صلح پسند مذہب کو پس پشت ڈھکیں دیا۔

اس ہم دستور کے علاوہ اخلاقی صفات کے ارتقا میں جنگجوئی کی جبلت نے جماعتوں کی زندگی میں بلا واسطہ عمل کیا ہے جس کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہے۔

ہم نے ملاحظہ کیا کہ یہ جبلت جذبہ انتقام اور خلقی انتقام میں کیا کام کرتی ہے ان دونوں جذبوں نے نظام قانون جرائم کے نشو و نما میں سب سے بڑھا ہوا کام کیا ہے اور مجموعہ تعزیرات اسی پر مبنی ہے کیونکہ تعزیر دہی کے باب میں مصلحتوں کے مابین کیسا ہی اختلاف کیوں نہ ہو یعنی سزا کس نل سے دجائی ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا تعزیر بطور اطلاقی بات ہے اور عملی درجہ کی مذہب جماعتوں میں بھی اس کا کچھ نہ کچھ اثر اب تک موجود ہے۔ پس نظم و نسق و جداری کے قانون کا ایک منظم اور مرتب اظہار معاشرت کے غضب کا ہے اس میں تغیر یا نرمی کسی درجہ تک اس آرزو سے ہوتی ہے کہ مجرم کی اصلاح ہو جائے اور دوسرے ایسا کام کرنے سے باز رہیں۔

اگرچہ تہذیب کی ترقی سے عدالت گستری نے اشخاص کے غضب پر تعدی کی ہے تاکہ اس کی قوت سے شخص اپنے غضب کے ذاتی تدارک سے باز رہے یہ قوت ہر قسم کے جرائم کی روک ہے لیکن مقدمہ ضرر ذات میں شخصی غضب بطور ایک پوشیدہ دھمکی کے محض رہتا ہے جس کا اثر کسی طرح ناقابل فرو گذاشت نہیں ہے خصوصاً خاصاً اور عادات کے انتظام میں اور اس مقصود کو ہم اُن ملکوں میں واضح طور سے دیکھ سکتے ہیں جہاں اب تک ڈویل (بابھی سمجھوتے) کا رسم موقوف نہیں ہے۔ اور پرورش خانہ اور تہذیبیں راست بازی کا

معاشرہ ہمیشہ تعلیم میں اپنا کام کرتا رہے گا تاکہ اشخاص کو جماعت میں زندگی بسر کرنے کے قابل بناتا رہے۔

باب چہارم میں اشارہ کیا گیا تھا کہ رقابت کی اصل ایک جبلت میں ہے جب کہ ارتقا انسان کے ذہن میں جنگجوئی کی جبلت کی تفریق سے ہوا ہے۔ یہ جو کچھ ہوگا اس قدر صاف ہے کہ یہ جوش مبارزت اور خود سری دونوں سے جدا لگانا ہے اور جس طرح ہمارے مفروض کے موافق رقابت کے اتقنا نے ذہن انسانی کے ارتقا میں روز افزوں اہمیت حاصل کی ہے اسی طرح جماعتوں کی حیات میں یہ تبدیلیج ایک قوت کی حیثیت سے معاشرتی حیات کی تکمیل اور نظام جماعت کے لئے جنگجوئی کی جگہ لیتا جا رہا ہے۔

مغربی یورپ کے رہنے والے جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا مدت لمبے دراز تک سخت فوجی انتخاب کے سانچے میں ڈھلتے رہے ہیں رقابت کا جوش بہت کارگزار ہے۔ ہم میں اس کے باعث سے تفریح کے اسباب کھیلوں کا ذوق پیدا ہوا اور تقریباً اُس کے جملہ اقسام کا تعین اسی سے ہوا ہے۔ اور پروفیسر جیمس ایکٹل آؤز مبالغہ کے خطا دار ہیں وہ کہتے ہیں: ”دس حصوں سے نو حصے دنیا کا کام اسی سے چلتا ہے“ ہمارا نظام تعلیم اسی پر مبنی ہے یہ ایک معاشرتی قوت ہے سرگرم کوششوں کی تھ میں سی ہے۔ اور علوم ادبیات اور فنون کی مقدار کثیر اسی کی برکت سے ہے کیونکہ یہ حوصلہ مندی کا اصلی جوہر ہے۔ حوصلہ مندی سب سے آخر کمزوری شریف ذہن کی ہے جبلت مذکور اسی پر زیر قیادت کامل معاشرتی شعور ذات کے اپنا کام کرتی ہے۔

رقابت کا تصور معاشرتی حیات کے روز افزوں حلقہ میں ہوتا ہے اور یہ جنگجوئی کے اتقنا میں بڑھ بڑھ کے مداخلت کرتی جاتی ہے اور محرک اولیٰ کی حیثیت سے اشخاص اور جماعتوں سے اس کو اثراتی جاتی ہے یہ رجحان اپنے ساتھ ہی ایک ہم تغیر معاشرتی کمال کی حالت میں پیدا کرتا ہے۔ درحالیکہ مبارزت کا جوش مخصوص اور جماعتوں کا برباد کرنے والا ہے وہ اُن اشخاص اور جماعتوں کا جو دفاع میں عاجز ہیں کہ رقابت کا جوش براہ مستقیم برباد کن نہیں ہے۔ بلکہ یہ موافقت رکھتا ہے مشفقانہ اضطراب کے ساتھ تاکہ وہ انکی دائمی بقا کے لئے ایک لکھتی زیر اثر اس جوش کے قوم کی دولت سے ایک مقدار کثیر اپنا مال کر لیتا ہے جو اس کی ضرورت سے بہت زیادہ ہے مگر ہر

ایک جزا اپنے مال کا عام کتب خانوں شفا خانوں یا لنگر خانوں کے لئے صرف کر دے۔ واقعی طبعی رجحان رقابت کے جوش کا حفاظت ہے نہ کہ فنا اور بربادی۔ جو لوگ مقابلہ میں مار جاتے ہیں اُن سے زیادہ کامیاب جوش کو تسکین ہوتی ہے اور کامیاب حریف کا ناکام کی محنت کو تالاج کرنا ایک طبعی نتیجہ مقابلہ کا ہے۔ لہذا جس طرح کسی جماعت میں رقابت جنگجوئی کی جگہ لیتی ہے یہ اس جماعت میں اشخاص کے طبعی انتخاب کو موقوف کر دیتی ہے اس طرح تکمیل انسانی ماہیت کی روز بروز انتخاب جماعت پر موقوف ہوتی جاتی ہے۔ اگر بین الاقوامی رقابت کامل طور سے بین الاقوامی جنگجوئی کو مٹا دے تو اجتماعی انتخاب بھی تقریباً بے اثر ہو جائے گا۔ اس منزل تک اعلیٰ درجہ کی مہذب جماعتیں پہنچنے کا رجحان پیدا کرتی ہیں موافق اس قانون کے مجموعی ذہن ایک مدت کے بعد شخصی ذہن کے قدم بقدم ارتقا حاصل کرتا ہے۔ اس کی علامتیں بلاشبہ پائی جاتی ہیں کہ قوموں کی جنگجوئی مٹتی جاتی ہے اور اسکی جگہ رقابت لیتی جاتی ہے یعنی جنگ و جدال کے عوض محنت اور عقل آرائی میں رقابت ہوتی جاتی ہے۔ یہ کہ محاربات جو مابین مہذب قوموں کے ہوتے رہتے تھے وہ شخصی خانہ جنگی اور جھتوں کی خونریز لڑائیوں کے قائم مقام تھے جن پر جنگجوئی کی روح غالب تھی اب ان کا رجحان تجارتی اور محنت کی رقابت کی جانب رہ گیا ہے کبھی کبھی ایسے سانحے بازاروں کو قبضہ میں لانے یا جو سرچھے خام پیداوار کے ہیں اُن پر تصرف کرنے کے لئے ہوتے ہیں تاکہ کامیاب جماعت تجارتی منافع حاصل کر سکے۔

رقابت کا رجحان جنگجوئی کے عوض ایک ایسا رجحان ہے کہ انسانی ماہیت کے روز افزوں ارتقا میں اس اہم بلکہ ضروری عامل کا خاتمہ کر دیتا ہے وہ عامل یہ ہے کہ انتخاب کے وسیلہ سے جو زیادہ لائق ہیں وہ برقرار رہیں اور جو اُن سے لیاقت میں کمتر ہیں (خواہ وہ اشخاص ہوں خواہ جماعتیں) وہ فنا کر دئے جائیں یہ نتیجہ اُن کی باہمی نزاع کا تھا۔

۱۔ اب یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ ایک فن بنام یو مینک خوش پیدا کی ایجاد کیا جائے یہ نیکو ایسی رجحان کا ہے ۱۲-۱۳۔

باب دوازدہم

جبلت اجتماع پسندی

باب سوم میں بتا دیا گیا تھا کہ اجتماع پسندی کو ہماری تفریح کے اسباب کے تعین میں بہت کچھ دخل ہے۔ اور باب چہارم میں ثابت کیا گیا تھا کہ تعامل سے ابتدائی ہمدردی کے رجحان کے ساتھ کیونکر انسانوں کو ایک دوسرے کے جذبات میں شرکت کی جستجو ہوتی ہے تاکہ نجی نوع کی کثیر تعداد کے ساتھ مشارکت حاصل ہو۔ تفریح کی صورتوں کے تعین کے علاوہ اس جبلت کو مذہب جماعتوں کی حیات میں بہت کچھ دخل ہے۔ بعض اوقات یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ لندن اور دوسرے بڑے شہروں کی آبادی کی افراط جو خراب کن بھی ہے کسی نفی (اقتصادی معاشی) ضرورت کا نتیجہ ہے۔ لیکن امر واقعی یہ ہے کہ لندن اور دوسرے غدار شہر اگلے وقتوں میں جس کو ایک زمانہ گزر گیا اُن تناسبات سے بہت کچھ بڑھ چکے ہیں جو معاشی (اقتصادی) اور صحت عامہ کی ضرورتوں سے بڑھا ہوا ہے جس طرح بڑے بڑے غول ارنے بھیننے کے یا اور جانوروں کی تعداد جن کی طرف باب سوم میں اشارہ کیا گیا تھا بہت کچھ اُس حد سے زیادہ ہو گئی ہے جو مشترک دفاع کے لئے درکار ہے لیکن یہ بیان حقیقت کو پلٹ دیتا ہے۔ یہ ہجوم انسانوں کا شہروں میں انسانوں کا بڑا جھنڈا (گلدہ) بیرونی لوگوں پر ایک مہلک جذبہ کا باعث ہوتا ہے لوگ صد ہا سال سے دیہات میں آباد ہیں اور وہ کبھی نہیں اکتائے۔ شہروں کی گنجان آبادی سے مقابلہ دیہات میں بھی اضمحلال پیدا ہوتا ہے۔ جیسے جانوروں کا حال ہے کہ جس قدر تعداد کثیر ہوگی اُسی قدر اُن میں جذبہ کی قوت زیادہ ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود کرایہ مکان کی زیادتی غلہ کی گرانی کوڑے کچرے کی فراوانی بیماری گاڑیوں کا ہجوم بد نمائی غلاظت ہوا میں مچھلی کی آمیزش کے بھی بڑے شہروں کی آبادیاں روز افزوں سرتی کرتی ہیں حالیکہ قصبات کی

آبادی کم ہوتی جاتی ہے اور گاؤں تو قریب ہے کہ ویران ہو جائیں۔
شہروں کی بھیڑ یا دھسان آبادی کسی معاشی ضرورتوں کے سبب سے نہیں ہے جو
ہمارے نظام محنت کے لئے مطلوب ہوں اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ مضافات جہاں
محنت کے کاروبار کی حالتیں بالکل مختلف ہیں ان کی بھی یہی افسوس ناک حالت ہوتی ہے۔
اسٹریلیا میں جہاں زراعت یا گلہ بانی کے جملہ مناسب اسباب موجود ہیں نصف آبادی
تمام ملک کی چند شہروں کی تنگی میں سمائی ہوئی ہے جو شہر سال پر واقع ہیں۔ چین میں جہاں
محنت کیلئے دست کاری کی صورت میں قائم اور جاری ہے اور جہاں کے اقتصادی
حالات ہم سے بالکل مختلف ہیں کینیڈا کے سے کٹر موجود ہیں جن کی آبادی تین ملین نفوس
کی ہے ایسے بھیجئے ہوئے گنجان آباد ہیں جو حالت لندن سے بھی کچھ بڑھی ہوئی ہے
ایسی حالت جو کچھ کم کردہ نہیں ہے۔

انگلستان میں اس رجحان کو خصوصیت کے ساتھ منسوب کرنا چاہئے ابتدائی
تعلیم کی اشاعت اور آزادانہ میل جول سے جو مختلف حصص ملک کے باشندوں میں ہو گیا
ہے جس نے قدیم رسم درواج کی پابندیوں کو شکست کر دیا ہے جس رسم درواج سے لوگ اپنے
وطن کی سکونت اور آبائی پیشہ کے پابند تھے۔ کیونکہ رسم درواج ہی قدامت پسندی کی
بڑی اجتماعی قوت ہے جو شخصی اقتضاؤں پر قابو رکھتی ہے جب اس قوت میں ضعف آتا ہے تو
وہ جبلتیں جن کی جڑیں گہری ہیں خصوصاً اجتماع پسندی کی جبلت کو موقع مل جاتا ہے کہ
آدمی کی پسندیدگیوں کا تعین کرے۔ اور دوسرے اسباب نے بھی بلاشبک اجتماع پسندی
کی شرکت کی ہے اور ہجوم آبادی کے پیدا کرنے میں سہولت پیدا کر دی ہے لیکن غالباً بغیر
جہلی بنیاد کے اگر اس قسم کا کوئی اثر ظہور کرتا تو وہ بہت ہی خفیف ہوتا۔

حکومت کے نظم و نسق نے اگلے دنوں میں ہر ممکن طریقہ سے اس رجحان کو قوت
بخشی تھی۔ کسی خفیف سے خفیف موقع پر وہ ایک ایسی نمود کا انتظام کر دیتے ہیں کہ ایک
جم غفیر حیرت سے نگراں ہو۔ اس زمانے میں بھی کوئی جدید سڑک نہیں کھل سکتی بغیر اس کے کہ
جھوٹے کام کی آرائش اور آئینہ بندی میں ہزاروں پونڈ صرفہوں کی کسی ملک کے شہزادہ کی
آہ میں جو اسٹیشن سے سواری کا جالوس نکلتا ہے اس کے دیکھنے کے لئے ہزار ہا مخلوق اپنا اپنا
کام چھوڑ کے مفت تقصیع اوقات کرتے ہیں۔ ثابت ہوتا ہے کہ اس جبلت کا ارتقا افراط کے

درجہ پر پہنچ گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس اقتضا کو حد سے زیادہ کام میں لانا اخلاق کی بربادی کے لئے اس عہد میں ایک بہت بڑا سبب ہے ٹھیک ہی حالت ہے جو کہ رومانی شان و شوکت کے اخطا ط کے ادائل میں تھی۔

اسی سلسلہ میں ہم پروفیسر گرٹنگس کے آراء پر بھی غور کریں گے جنسیت کے شعور کے باب میں جس کو پروفیسر موصوف بنیادی اصول نظام معاشرت کا ہم سے منوانا چاہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ”اپنی پوری وسعت میں جنسیت کا شعور“ حد فاصل ہے درمیان جاندار اور بیجان کے۔ وسیع طبقہ حیوانات میں انواع و اقسام کے امتیاز سی پیدا کرتا ہے۔ انسانوں کے سلسلہ میں جنسیت کا شعور ٹھیک نسلی اور تمدنی گروہ بندی کی تہ میں ہے یہی بنیاد طبقہ کے امتیاز کی ہے اتحاد کی متی۔ دھڑتوں میں میل ملاپ کے ضابطوں میں اور مصالح ملنے والی کی خصوصیات میں۔ ہمارا سلوک ان لوگوں کے ساتھ جن کو ہم ٹھیک اپنے مثل خیال کرتے ہیں جلدت سے بھی اور عقلاً بھی اُس رویہ سے حد اگانہ ہوتا ہے جو ہم ایسے لوگوں کے ساتھ اختیار کرتے ہیں جو ہمارے نزدیک ہم سے کم تر مشابہت رکھتے ہیں۔ جنسیت کا شعور یہی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں ہے جس سے معاشرتی چال چلن کا امتیاز ہوتا ہے غافل معاشرتی چال چلن کا امتیاز خاص معاشری سلوک یا فاضل تمدنی یا فاضل مذہبی سلوک سے۔ کیونکہ واقعی زندگی میں یہ ہمیشہ محل ہوتا ہے کامل عقلی تمدنی اور مذہبی (محرک) داعیہ کے کام میں ایک کاری گر کسی ہڑتال میں شرکت کرے گا اگرچہ وہ اس کو ناپسند ہو کیونکہ اُس کو اپنے ساتھیوں سے جدا ہو جانا منظور نہیں ہے۔ انھیں وجود سے دست کار جس کو اپنی محنت کے معاملہ میں حفاظت کے مفید ہونے میں کلام ہے لیکن تحفظی انتظام کے سرمایہ میں چندہ دیتا ہے۔ جنوبی شریف آدمی جو اتحاد کا معتقد ہے وہ کالینڈر ایسی اشتراکیت میں سب کے ساتھ قسمت آزمائی کرتا ہے اگر وہ اپنے آپ کو جنوبی باشندہ تصور کرتا ہے اور شمالی لوگوں میں وہ اچھنی ہے۔ اعتقادات کی آزادی ایسے آدمیوں کی کوشش سے پوری ہوتی ہے

سلہ جنسیت کے شعور کو کسی فارسی گو شاعر نے اس شعر میں جس طرح ادا کیا ہے اُس سے بہتر بیان ممکن نہیں۔

کندہم جنس باہم جنس پرواز کبوتر با کبوتر باز با باز

جو روایتی تعلیم کے قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں لیکن وہ اس میں ملاپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے جس کے علاوہ کوئی نیا رخ نہ ہے۔ المختصر جنسیت کے شعور کے گرد اگر دستِ امدادی تنظیم ہوتے ہیں معاشرتی پسند معاشرتی عزم یا معاشرتی مصلحت کے ارتقا میں یہ تمام جذب جو ہم جنس کو ہم جنس کے ساتھ ہوتا ہے جس کو یہ و فیسیر گڈنگس اس محل پر شعور جنسیت سے منسوب کرتے ہیں میرے نزدیک جماع پسندی کا کام سمجھنا چاہئے جو ذہنی حیات کی بلند سطح اور داعیوں کے ساتھ مل کے کار پر داز ہوتا ہے۔ یہ کہ شعور جنسیت کا مشابہت کے درجوں کی معرفت جو اوروں کو اپنے ساتھ ہے ان جملہ صورتوں کی تہ میں ہے جن کا پرو فیسیر گڈنگس نے ذکر کیا ہے۔ اور جملہ معاشرتی حیات پر اس کا تصور مقدم ہے یہ اسی وقت درست ہے جبکہ الفاظ کے وسیع مفہوم لئے جائیں۔ اگر ہم واقعات کو زیادہ صحت کے ساتھ بیان کریں جن واقعات سے اس فقرہ میں بالا بحال مراد لی گئی ہے تو ہم کو کہنا چاہئے کہ اجتماع پسندی کسی جانور کی اسی حالت میں تسکین پاتی ہے جبکہ اسی کے مشابہ جانور اس کے پاس موجود ہوں اور جس قدر مشابہت زیادہ ہوگی اسی قدر تسکین بھی زیادہ ہوگی۔ اس جبلت کا اقتضا ایک ہی گلہ میں مختلف انواع کے جانوروں کو اکٹھا کر دینے کا اور ان کو ایک ساتھ رکھنے کا مثلاً جب ہم دیکھتے ہیں کہ گھوڑے اور بیل ساتھ ساتھ چرتے ہیں یا مختلف انواع کی چڑیاں ایک غول میں نظر آتی ہیں۔ لیکن جمع ہونا اور ایک ساتھ رہنا ایک ہی نوع کے جانوروں کا زیادہ قوت رکھتا ہے۔ اسی طرح انسان میں بھی اس جبلت کا عمل زیادہ قوی ہوتا ہے جبکہ اور انسان اسی شخص کے سے موجود ہوں جن کا طور اور رویہ بہت مشابہ ہو اور کسی خاص موقع پر ان میں بھی ویسے ہی جذبات پیدا ہوں جیسے اس شخص میں ہوتے یہ صورت مزید تسکین کی باعث ہوتی ہے۔ صریحی مفہوم میں ”جنسیت کے شعور“ میں بقتبار حقیقت الفاظ نسبتاً بلند سطح ذہنی کمال کی داخل ہے اور یہ صورت شعور ذات کے کمال کو چاہتی ہے اور کسی طرح اجتماع پسندی کی جبلت کے عمل کے لئے ضرور نہیں ہے۔ اور ایسا شعور جنسیت کا ”ہم جنسی کا پاس“ خود کچھ نہیں کر سکتا یہ معاشرتی قوت نہیں ہے یہ محرک نہیں ہے یہ بذات خود کوئی جوش یا خواہش نہیں پیدا کر سکتا یہ صرف سب سے مکمل شعوری عمل ہے جس کے وسیلہ سے اجتماع پسندی کا کام میں لائی جاسکتی ہے۔ اگر یہ جبلت انسانوں میں مفقود ہوتی تو

نہایت ہی ٹھیک معرفت شخصی مشابہت اور عدم مشابہت کے فرق کی اُس تاثیر کا مایاب نہوتی جو شعور جنسیت سے منسوب کی گئی ہے۔

چونکہ نام معاشرتی اجتماعوں کی طرف ہماری کشش مساوی نہیں ہے لیکن اقبال پسندی کی سب سے زیادہ تسکین ایسے لوگوں کی صحبت میں ہوتی ہے جو ہم سے بہت مشابہت رکھتے ہیں اسی لئے علمدگی مشابہ عناصر کی کل جاعتوں میں واقع ہوتی ہے۔ غیر مذہب قوموں میں ہم عموماً ایک ہی قبیلہ کی جماعتیں پاتے ہیں اور وہ قبیلے جن کا خون ملا ہوا ہے قریب قریب بادل ہیں۔ اور آثار اس رجحان کے مذہب ملکوں میں بھی آج تک مقامی امتیاز کی صورت میں باقی ہیں یہ آثار بدنی اور ذہنی خصائل میں اُن آبادیوں کے جو مختلف اضلاع یا دوسرے وسیع رقبوں میں سکونت رکھتے ہیں پائے جاتے ہیں۔

اسی رجحان کی مثال ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں مختصراً مقامی حدودی اُن جماعتوں کی جو مختلف یورپی نسلوں سے ہیں موجود ہے اور ہمارے بڑے شہروں میں اس کا نمود ہم نسل اور ہم پیشہ اور ہم حیثیت لوگوں کی علمدہ آبادیوں میں ہوتا ہے یہ ایک ایسا طریق عمل ہے جس سے نمایاں امتیازات شہر کے مختلف حاطوں اور محلوں میں پائے جاتے ہیں اور ہر محلہ کے باشندوں کی مشابہت نمودار ہوتی ہے۔ اس رجحان سے ہم کو اس عجیب و غریب کی توضیح ملتی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ جن کی حرفت کا موضوع واحد ہو کیوں ایک کوچہ میں جمع ہو جاتے ہیں یا قریب قریب کے کوچوں میں۔ گاڑی کے بنانے والے لائیک ایک میں اخبار فروش فلیٹ اسٹریٹ میں۔ طبیب ہارلی اسٹریٹ میں جہاز کے دفتر لیڈن ہال اسٹریٹ میں وغیرہ۔ یہ علمدگی ہم پیشہ لوگوں کی معاشری مقابلہ کے نظام کو دیکھتے ہوئے بالکل خلاف قیاس ہے یہ کچھ یورپی شہروں سے مخصوص نہیں ہے کیٹن میں اس واقعہ کو دیکھ کے مجھے اور بھی حیرت ہوئی اور یہی اکثر ہندوستانی شہروں میں دیکھنے میں آیا۔

ہم انحصار کے ساتھ خلاصہ جماعت پسندی کے معاشرتی اثر کا اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ

سلہ کیونکہ مقابلہ رقابت پیدا کرتا ہے اور رقابت دوری کی متقاضی ہے پھر یہ ایک ساتھ سکونت رکھنے کا کیا باعث ہے؟ مترجم۔

اگلے زمانے میں جبکہ آبادی کی قلت تھی معاشرت کے ارتقا میں اس نے بہت کام کیا ہوگا لوگوں کے مجمع کو ایک جگہ کر کے اور اسی سے ضرورت معاشی قوانین کی پیدا ہوئی ہوگی اور ایسے اسباب فراہم کر دئے ہوں گے جس سے اعلیٰ درجہ کے معاشرتی صفات کا ارتقا ممکن ہو۔ لیکن اعلیٰ درجہ کی مہذب جماعتوں میں اس کی تاثیر کچھ ایسی اہم نہیں ہے کیونکہ گنجان آبادی کافی اجتماع کی تکفل ہے۔ اور سولیتیں اجتماع کی زمانہ موجودہ میں ایسی بڑھ چکی ہیں کہ اس کی تاثیر ممکن ہے کہ بطور تقسیم خلاف قیاس بلکہ مضر معاشرتی نتائج پیدا کرے۔

باب سیزدہم

وہ جبلتیں جن کے ذریعہ مذہبی مفاسم

معاشرتی حیات پر موثر ہیں

اکثر مصنفوں نے مذہبی جبلت یا جبلتیں لکھی ہیں اگرچہ چند ہی نے ان فقرہ کا مطلب صاف صاف بیان کرنے کی معقول کوشش کی ہے جو لوگ ان فقرہ کو استعمال کرتے ہیں بظاہر ان کا یہ مفہوم ہے کہ یہ مسئلہ مذہبی جبلت خصوصیت کے ساتھ انسان کو عطا ہوئی ہے اور اس کو دوسرے جانوروں کی جبلتوں سے کوئی نسبت نہیں ہے۔ لیکن مجھے معلوم نہیں کہ علمائے نفسیات سے کوئی بھی اب اس کو ماننا ہے وہ جذبات جو مذہبی حیات میں بطور جزو اعظم شامل ہیں وہ استغظام رعب اور احترام ہیں باسٹونجہ میں ہم نے ان جذبات کی تشکیل کی تھی اور معلوم کیا تھا کہ استغظام ایک مرکب حیرت اور منفی حیست ذات (عجز) کا ہے رعب ایک مرکب استغظام اور خوف کا ہے اور احترام رعب اور نازک جذبہ کے ساتھ مل کے بنا ہے۔

مذہب نے متعدد طریقوں سے معاشرتی تکمیل پر اثر ڈالا ہے اور وہ اقتضا جنکے

سہ مثلاً پروٹیسٹنٹ لڑو لکھتے ہیں: ”یہ تعین کہ مذہبی جبلت (جس حد تک شہادت چل سکتی ہے) انسان میں پیدا ایشی ہے یہ ابتدا کرنے کے لئے کافی ہے تاکہ قابل اطمینان تقسیم ہو جائے“ مصنف موصوف ہم سے کہتے ہیں۔ کہ واقعی تسلیم کرنا ایک مذہبی جبلت کا انسان میں مذہب کی تعریف کا ایک جز ہے جب سے شیلر اخیر کے مضامین شائع ہوئے ہیں۔ مطالعہ مذہب

واسطے سے نہ بھی مفہوم نے یہ اثر ڈالا ہے آپس میں ایسے شیعہ و شکر ہیں اور انہوں نے اس طرح مل جل کے کام کیا ہے کہ اُن کو متحد ہی سمجھ لینا چاہئے جب ان کے باہمی عمل کی تشریح کی جائے اور معاشرتی حیات اُن کا وظیفہ بیان کیا جائے۔

وہ باب جس میں جنگونی کا بیان ہے اُسی میں خوف کے وظیفہ کا ذکر ہو چکا ہے۔ خواہ مفروضہ ابتدائی قانون کی بنیاد درست ہو خواہ منو خوف نے ابتدائی جماعتوں میں ویسا ہی کچھ کام کیا ہے جو اُس کی طرف اُس مسئلہ کی بحث میں منسوب کیا گیا ہے۔ یعنی جسمانی تقویٰ کا خوف جس کا باعث اہل جماعت کا غضب ہوتا تھا یا ابتدائی انسان کی تربیت پذیری میں کار پر داز تھا۔ خوف ہی سے اُس نے اپنی خواہشوں کو ضبط کرنا سیکھا اور اُن کو صبر و ضرورت معاشرتی حیات کے درست کیا۔

لیکن معاشرتی تکمیل کی ابتدائی منزل میں رعب نے بسید خوف کی تکمیل کی بلکہ کسی حد تک خوف کو دور کر کے اُس کے وظیفہ کو اختیار کر لیا۔ کیونکہ جس طرح زبان کی تکمیل کے ساتھ انسان تصورات پر متصرف ہو گیا استفسار کی جبلت نے جمیوانوں میں محض اس کام کی ہے کہ جب کوئی نئی چیز دیکھیں تو اس پر توجہ جم جائے تو توں کے ظہور سے متحرک ہوئی ہوگی جو کہ نیچے درجہ کے جانوروں میں محض خوف کی تحریک کا باعث ہوتی۔ اس جبلت نے اس کے خیالات کو عجیب امور سے مشغول رکھا خصوصاً ایسے خیالات میں جو صرف عجیب ہی نہ تھے بلکہ خوف ناک بھی تھے۔ یہ امور عجیب و خوفناک انسان کے غور و خوض کے موضوع ہو گئے اور وہ ان کی توجہ کے لئے نظریات قائم کرنے لگے مرغوب انسان کو بلا شک ایسے نظریات کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ اُس کی رہنمائی کریں کہ وہ کیا طرز عمل اختیار کرے ان بڑی قوتوں کے حضور میں۔

ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ابتدائی انسان میکانی اسباب کے مفہوم سے کلیتاً ناواقف تھا۔ کیونکہ موجودہ زمانے کے وحشیوں میں میکانی اسباب قبیح فطری طرق عمل کے ایک جزو قلیل

لہ ابتدائی انسان یا مطلقاً اکثر متعل ہوتا ہے اس سے مراد یہ وہ حالت انسان کی جبکہ اُس نے مطلق حیوان کے درجے سے ترقی ہی کرتی کی ہے لیکن ابھی تک شہر آباد ہوئے ہیں نہ لباس اور نہ اسباب خورد و نوش بنائے گئے ہیں ابھی وہ صرف کچھ لوگ جنگلوں میں ایک ہی جگہ روڈاوش کرنے لگے ہیں یہ گویا ابتدائی گاؤں ہیں“ مترجم۔

کی ہے جس سے اُس کی غرض اس حد تک متعلق ہے کہ وہ اُس کی عافیت پر خواہ بری طرح خواہ بھلی طرح اثر رکھتے ہیں۔ ہم میں وہ لوگ جو ابتدائے عمر سے اس مسئلہ کے ساتھ مانوس ہیں کہ اس عالم میں میکا کی اسباب غالب ہیں اور اسی خیال کے ساتھ چھوٹے سے بڑے ہوئے ہیں اس کی تحقیق دشوار ہے کہ اس مسئلہ کے حل سے فوری تجربہ کے واقعات کی کس قدر توڑ مڑوڑ ہوئی ہے اور کیونکر تجربہ کی عظیم کوشش سے اس حد تک رسائی ہوئی ہے۔ وحشی حرکات کے پٹے در پٹے واقع ہونے سے واقف ہے مگر اس کے تجربہ پر تعلق قب و واقعات کا ضروری نہیں ہے اور ان امور سے جن سے اُس کی غرض متعلق ہے وہ بہت قلیل جز ہے۔ زمین پر اجسام کا گزرا پانی کا بہنا ہواؤں کا چلنا اجرام سماوی کی حرکتیں (چالیں) جانوروں اور پودھوں کی نشوونما اور ان کے حرکات و سکنات بادل کی گرج بجلی کی چمک بارش۔ آگ۔ روشنی اور حرارت کا ظہور اور انوکاس۔ یہ اُن امور میں سے نمایاں واقعات ہیں جن سے اُس کو تعلق خاطر ہے اور ان میں سے کسی میں کوئی ظاہر علامت میکا کی عمل کی نہیں ہے۔ ایک قسم کا تعلق علت و معلول کا جبر ہے بلکہ علم انسان خوب واقف ہے خود اس کا ارادی فعل ہے جس کا ہر حصہ درحسیت جذبہ اور خواہش سے ہوتا ہے اور یہی طبقہ اور ضرورتاً اُس کے لئے ایک مثال ہو جاتی ہے جس پر وہ ہولناک سوانح کی عیبت کے نظریات قائم کرتا ہے۔ یہاں ہم ایک بھاری موضوع کے حاشیہ سے مس کرتے ہیں یعنی تدریجی تکمیل نہ ہی مفہومات کی جن کا تعاقب ہم نہیں کر سکتے صرف یہ کہدینا کافی ہے کہ بروقیسریل کا مسئلہ روح حیوانی جس کو اُس نے اپنی عظیم تصنیف ”ابتدائی تدریب“ میں بیان کیا ہے غالباً ابتدائی انسان مثل ہمارے ممکن تھا کہ بغیر تعجب کے فطرت کے فیاضانہ طرق عمل کو تسلیم کرتا ہوگا اور اس پر نہ اُس نے غور کیا ہوگا نہ کوئی استدلال قائم کیا ہوگا نرم بارش روشنی اور گرمی آفتاب کی دریاؤں کی روانی حیوانات اور نباتات کی نشوونما ان کی سرسبزی اور خوشحالی لیکن خصوصاً تعجب اُن چیزوں اور سانحوں سے ہوا ہوگا جن سے اس کے خوف کو بھی تحریک ہوتی ہے بہ سبب بیماری اور موت کے و با محط طوفان سیلاب بجلی اور کرک اور مہیب درندے۔ کیونکہ جبکہ مفید طرق عمل باقاعدہ نرم اور مانوس الطبع ہیں اور نہ کورہ ناگمانی آپڑتے ہیں بغیر

پابندی کسی قاعدے کے اور بظاہر ان میں تلون کا انداز پایا جاتا ہے اور اس لئے وہ غیر مانوس ہیں اور حیرت افزا اور اس کے ساتھ ہی رنج وہ اور ناگزیر ہیں۔ پس ایسی ہی چیزوں اور سانچوں پر اس زمانہ میں آدمی کے تعجب نگیز خیالات مرکوز ہو گئے اور انھیں پر اس کی تکمیل نے کا اکیلا۔ اسی وجہ سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ قوتیں جن کو اس کی تکمیل نے واسطے توضیح ان سوانح کے استعمال کیا تھا وہ اس کی سمجھ میں کم و بیش احوال کے ساتھ ہولناک قوتیں تھیں اور ہر وقت اس کی ذات اور اس کی قوم پر مصیبت ڈالنے کے لئے آمادہ رہتی تھیں۔ لہذا وہ ٹرتا اور لرزتا ہوا قدم اٹھاتا تھا (چونکہ چھونک کے قدم اٹھاتا تھا) اور تہ دل سے خواہشمند تھا کہ معلوم ہو جائے کہ ان مخفی اور مہیب قوتوں کی آزدگی سے کیونکر بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور جو ہی انسان کی سمجھ میں آیا کہ یہ قوتیں شخصیت رکھتی ہیں۔ وہ ان کی اطاعت اور فرماں برداری پر مائل ہو گیا ہو گا اور منفی حسیت کے جذبے یعنی عجز کو تحریک ہوئی ہو گی جنکی اصل جبلتی اطاعت ہے۔ یا شاید یہ کہنا صحیح ہو کہ جب انسان میں فطرت کی قوتوں کا مفہوم پیدا ہوا ان قوتوں نے اس کی ذات میں اقتضا اور جذبہ اس جبلت کا پیدا کر دیا اور اس کو فرماں برداری کے انداز پر ڈال دیا جو کہ خاصہ اس جبلت کا ہے جو کہ دراصل ایک مخفی انداز ہے جس میں مخفی نسبت کا مفہوم ضامن شامل ہے اور ابتدائی انسان نے جب اپنے آپ کو ان قوتوں کے سامنے اس انداز پر پایا یہ ان کو مجسم اور شخص سمجھنے لگا اور غشی اوصاف طاقت اور غضب کے ان سے منسوب کئے جو کہ باقاعدہ اور ابتدائی تحریک دینے والے اس جبلت کے ہیں۔ لہذا اس کے جذبہ نے ایک ملتف صورت رعب کی اختیار کی (جو کہ ایک تہرا شلشی مرکب خوف تعجب اور عجز کا ہے) یعنی وہ ان قوتوں سے خوف زدہ اور نتیجہ ہی نہیں ہوا بلکہ ان کے سامنے عاجزی کرنے لگا اور اس کی دلی آرزو یہ ہوئی کہ جس بات کے لئے ان کی ادنیٰ خوشنودی پائی جائے اس کی بجا آوری عمل میں آئے۔

لیکن بعض ان فطری قوتوں سے کم مہیب تھیں بہ نسبت اوروں کے مثلاً بارش اور نموجوات اور نباتات اور انسان نے دیری سے ان قوتوں کے قابو میں لانے کی کوشش کی جس کا آغاز تجزیاتی اسلوب سے اور اگرچہ کچھ عیلامت کامیابی کی اس تجربے میں پائی ہو گی تو اس کو جاری رکھا ہو گا یہ بظاہر کامیاب طرز عمل ابھی قرار داد سے ان قوتوں پر بوثر مان لئے گئے ہوں گے جس حد تک انسان نے اپنے کان میں سے کسی قوت پر

یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کے معاہدہ میں جب ایک مرتبہ حاصل ہو گئے اور قبول کر لئے گئے اور جملہ ارکان جماعت نے بغیر کسی شک و شبہ کے یقین کر لیا تو یہ اجتماعی پابندیوں کے لئے بہت قوی موثر ہو گئے ہوں گے۔ یہ قوتیں جن کا اجمالی مفہوم حاصل ہو گیا تھا ہر صیدیت میں جو کسی شخص یا جماعت پر آئے یہ جستجو کی جاتی ہو گی کہ ان میں سے کس کی نافرمانی ہوئی اور ابتدائی انسان کسی غیر معمولی فعل کو خواہ وہ شخص سے سرزد ہوا ہو یا جماعت سے ان کی ناخوشنودی کا باعث سمجھ لیتا ہوگا۔ لہذا مفہوم ان حبیب اور مرغوب کرنے والی ہستیوں کا سخت معاشرتی پابندیوں کا باعث ہوتا ہوگا اور یہ دو طرح سے ہو سکتا ہے اولاً اجتماع کو ردی قوانین زیادہ سختی کے ساتھ نافذ کرنا پڑے ہوں گے بلنسبت اس رسم دروہ کے جواب تک جاری تھا کیونکہ اب تک خلاف ورزی قانون کی ارکان اجتماع کے خلاف سمجھی گئی تھی اگر اب اگر کوئی شخص رسم دروہ کو توڑے تو وہ تمام جماعت پر بلاناظر کرنے والا سمجھا جائے گا پس یہ شکست قانون تمام جماعت سے تعلق رکھتا تھا اس لئے کل جماعت کا کام تھا کہ اس کی مانع ہو اور مجرم کو سزا دے۔

ننانیابہ کہ اب متعدد اوامر اور نواہی انواع و اقسام کے نافذ کئے گئے ہو گئے کیونکہ جہلوں کی

تجربہ جانیہ صنفی گزشتہ :-۔۔۔ تاویس رکھنے اور ان کو دہانے کے قابل سمجھا ہوگا تو اس کا انداز اس قوت کے سامنے اس قسم کا ہوگا کہ میں بھی کچھ کر سکتا ہوں اگرچہ وہ ہمیشہ غافل اور حیران ہی کیوں نہ رہا ہو۔ یہ پیچ در پیچ جذبہ کی حالت خصوصیت کے ساتھ دہی ہے اور یہی جادوگری کی حقیقت ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اساسی فرق مذہبی اعمال اور جادوگری میں وہ نہیں ہے جو اکثر بیان کیا جاتا ہے کہ مذہب ان قوتوں کو انخاص سمجھتا ہے اور سحران کی شخصیت کا قائل نہیں ہے بلکہ یہ فرق ہے کہ مذہبی اعمال متابعت کے انداز پر ہوتے ہیں اور جادوگری خود سری اور محکم کے انداز سے۔ اور دونوں صورتوں میں قوتوں کا ایک ہی حال ہے خواہ وہ شخص ہوں خواہ غیر شخص مذہبی اعمال اور جادوگری کے لئے یکساں ہیں دونوں میں ان پر اثر ڈالنا مقصود ہے۔ لہذا انسان کبھی تو اپنے بت کے سامنے گود گزرتا اور عاجزی کرتا ہے اور کبھی اُسے دھکاتا اور بزدل اس سے کام لینا چاہتا ہے ایک حالت میں وہ عبادت کرتا ہے اور دوسری حالت میں جادو کر رہے۔ یہی اساسی امتیاز مذہبی جذبہ کے انداز اور سائنس میں ہے تندیب کی ترقی کے ساتھ جادو سائنس ہو جاتا ہے ۱۲ مصنف۔

منطقی یہ ہے ”ہر مقدم تالی کی علت ہے“ اور ہر غیر معمولی فعل جس کے بعد کامیابی ہو یا ناکامی اجتماع کی جانب سے ایک رسمی دستور بجا آوری کے لئے بنگیا ہو گا یا ممنوع ہو گیا ہو گا۔ اس طرح سے یہ مفہومات ان آسمانی قوتوں کے جن کو انسان کے واہمہ نے اختراع کیا تھا خوف تعجب اور اغاعت کی جبلتوں کے وسیلے سے اور ان کے تحت میں عمل کر کے رسم و رواج کی پیدائش اور قیام کے اسباب ہو گئے۔ پس اہمیت ان جبلتوں کے اجتماعی عمل کی اجتماع کے لئے بہت عظیم تھی۔ کیونکہ پہلا مطلوب معاشرت (اجتماع) کا پہلی شرط انسان کے اجتماعی حیات کی (جس کو بیجھات نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے) ایک سخت پرت (چھلکا) یا نکلیا (کھلک لینے کی ایک) رسم و رواج کی تھی۔ جہد للبقا کے معرکے میں وہی جماعتیں سربر ہوئیں جنہوں نے یہ نکلیا پکالی تھی جس نے انسانوں کو ایک دوسرے سے مربوط کر دیا اور ان کے افعال و اعمال کو مقبولہ مقیاس کے موافق بنا لیا۔ یعنی انسانیت کے اقتضاؤں کو ضبط کرنا اور جو لوگ ضبط نہ کر سکے ان کو صفحہ ہستی سے مٹا دیا۔

ہر یہی نتیجہ تمام وحشی جماعتوں میں ملاحظہ کرتے ہیں جو اب تک سطح زمین پر باقی ہیں اور ان تمام قوموں میں بھی جن کا کچھ کارنامہ ابتدائے تہذیب کے وقتوں کا ہمارے پاس ہے ان کے افعال کی خواہ وہ شخصی ہوں خواہ قومی ہر قدم پر رسم و رواج نے روک ٹوک کی ہے اور ان کو قابو میں رکھا ہے۔ مثلاً بورینیوں ایک جمیعت جو کسی مہم پر جانے والی ہو اور مہینوں کی محنت سے اس کا ساز و سامان درست ہوا ہو برے سنگوں کو دیکھ کے گھر پلٹ آئے گی اور ارادہ کو فرسخ کر دے گی۔ مثلاً کسی چڑیا کا کسی طرف سے ہانک لگنا یا کسی خاص وضع سے دریا پار اڑ کے چلی جانا۔ مشتاق دولہا دولہن عین شادی کے دن ہرن کا چلانا مکان کے قریب سن کے فوراً جدا ہو جائیں گے۔

ان عجیب اور بیہودہ رسوم کی کوئی انتہا نہیں ہے فوق الفطرت احکام سے جن کی تائید ہوتی ہے کم شایستہ اور وحشی لوگوں کے افعال پر عموماً حاوی اور سلطہ ہیں۔ ہم کو یاد رکھنا چاہئے کہ موجودہ زمانے کے وحشیوں میں نشو و نما اور فراوانی رسوم کی اگلے وقتوں سے چلی آئی ہے جس زمانے میں چند ترقی کرنے والے انخاص تہذیب کی شاعت اور تکمیل میں مصروف تھے۔ یونان اور روما کے کافی حالات معلوم ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عظیم علی درجہ کی تہذیب ان دلائیوں کی ایسے لوگوں سے شروع ہوئی ہے

جو سرتاپا مذہبی رسوم و آداب میں سخت جکڑے ہوئے تھے مثل اور وحشیوں کے اور یہ بھی ثابت ہے کہ جو مذہبی جذبہ ان پر حاوی تھا وہ خوف تھا۔

ہم اعتماد کے ساتھ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ رسمی اور امر اور نو اہمی کے ایک مجموعہ کا بنجانا خاص علامت انسانی جماعتوں کی تکمیل کی تھی جنہوں نے ادنیٰ درجہ سے ترقی کی ہے اور مدت ہائے دراز تک باقی رہے ہیں نہ صرف اس لئے کہ موجودگی ایسے رسمی غلاف کی جلد وحشی اور بربر جماعتوں میں پائی جاتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ ابتدائی منزلوں میں اس طریق عمل نے جماعتوں کو ایسا مستحکم اور توی بنا دیا تھا کہ جلد لہلہا میں رقیب جماعتیں جن میں یہ طرز عمل کامیاب نہیں ہوا ان کے مقابلہ میں نہ ٹھرسکیں۔ اور یہ اصلی مرتبہ اجتماعی تکمیل کا خصوصیت کے ساتھ خوف تعجب اور اطاعت کی جبلتوں کے باہمی عمل سے حاصل جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔

اس بات کا سمجھنا دشوار ہے کہ بعض جماعتوں نے اس رسم و رواج کی ٹکڑی کو کس طرح توڑا کہ وہ ترقی بھی کریں اور باقی بھی رہیں امر واقعی یہ ہے کہ چند ہی جماعتوں نے ترقی کی اور ان سے بھی کمتر وہ تھیں جو اس قدم کے اٹھانے کے بعد باقی رہیں۔ اکثر رسوم کی زنجیروں میں جکڑی رہیں اور یہ رسوم سخت تر ہوتے رہے اور قدیم رسوم سے دور جڑے ان کی قدیم صورت بالکل بدل گئی اور ان میں سے اکثر رسوم بہت ہی لغو اور نامعقول ہیں۔ اکثر صورتوں میں ان کی صورتیں ایسی بے ڈھنگی اور بے سیلی ہیں کہ ان کی نفسیاتی ربتد اور تاریخ کے باب میں کچھ کہنا مشکل ہے اور اکثر صورتوں میں ان کی کثرت اور سختی بڑھ گئی ہے اور وہ اجتماع کے لئے

لے قالان اور شگونوں کا نظام جو روایات کے لوگوں میں موجود تھا وہ صرف عمومی خاکہ میں موجودہ وحشیوں کے نظام شگون سے مشابہ ہی نہیں ہے بلکہ اکثر تفصیلات میں قریب قریب ان شگونوں کے ہے جو بربروں کے وسط کے قبیلوں میں اس وقت پایا جاتا ہے یہ ایک عجیب مثال انسانی ذہن کی یکسانی کی ہے۔ (ملاحظہ ہو مصنف کا مضمون بشرکت ڈاکٹر ہوس در باب نسبتیں انسانوں اور دوسرے جانوروں کی سرا وک میں) (ملاحظہ ہو راد علم الانسان جنرل آف دی انٹیر و پاؤ جیکال انسٹیٹوٹ سال ۱۹۱۷ء)

اسٹیفن دی کوئین نے ایک نہایت عمدہ تصویر مذہب میں خوف کے غلبہ کی قدیم یونانہ اور روم پر کھینچی ہے۔

معینہ ہونے کی حدود سے تجاوز کر گئی ہیں۔

اکثر ممالک میں ہولناک غصہ کا مذہب میں روز افزوں غلبہ ہوتا گیا دیوتا روز بروز ظالمانہ اور خود ارغراضی اختیار کرتے جاتے ہیں یہاں تک کہ انہیں قدیم میکسکو کے باشندوں میں مذہبی رسوم جن سے دیوتاؤں کا غصہ دھیمایا جاتا تھا بند یوں کے غول کی قبر بنائیں تھیں اور ان کے مذبح ہمیشہ انسانوں کے خون میں تر رہتے تھے۔

یہ عناصر اور قوتیں ابتدائی مذہب کی قائم رہیں اور اپنا کام کرتی رہیں یہاں تک کہ مذہب ترقی کی بلند تر سطح پر شفقت شکر گزار کی صورت میں مرغوبیت کے ساتھ ملتا رہا اور اُس کے ساتھ آمیزش کر کے احترام کی صورت پیدا کی۔

یہ تبدیلی مذہبی جذبہ کی ماہیت میں اُن قوتوں میں بھی جو باقی رہیں در ترقی کرتی رہیں طبعی نتیجہ دلبقائیں اُن کی کامیابی کا تھا۔ کیونکہ جوتوں میں باقی رہ گئیں وہ وہی ہیں جن کے دیوتاؤں نے اُن قوموں کو نہ صرف ہلاکت سے محفوظ رکھا اور اُن میں وہ بڑے عام اور قحط اور فوجی مصائب کی بلائیں نازل کرنے سے باز رہے بلکہ ظلاً ان کی تائید کی اور اُن کو دشمنوں پر ظفر پاب کیا۔ وہ جماعتیں جو ہمیشہ محاربات میں کامیاب ہوتی رہتی ہیں وہ طبعاً یہ خیال کرنے لگتی ہیں کہ خدائی قوت جنگ کے دیوتا کی صورت میں دشمن کے جوڑ بند کو توڑ دیتی ہے اور اُن کو صحیح سلامت اُن کے خاص لوگوں میں پہنچا دیتی ہے تاکہ یہ لوگ اُس کی غلامانہ اطاعت کریں اور ان کی دولت اور قوت میں اضافہ ہو۔ چنانچہ قدیم روم کے لوگ جب وہ پٹے در پٹے لڑائیوں میں قرب وجوار کے شہروں کے ساتھ فتحیاب ہو کر نکلے اور ان کی قوت اور دولت نے ترقی کی وہ طبعاً اور خواہ مخواہ اپنے دیوتاؤں کی بخشش اور انعام پر اعتماد کرنے لگے دیوتاؤں کا خوف اُن کے دلوں سے دور ہو گیا اور شکر گزاری میں کمی کرنے لگے۔

وہ دیوتا جو بالکل ظالم ہیں وہ صرف ایسی ہی جماعتوں میں برقرار رہ سکے جن کو اور جماعتوں سے سخت کشش و کوشش نہیں کرنا پڑی مثلاً اریٹکس میکسیکو کے رہنے والے اور جماعتوں سے نسبتاً جن کی بود و باش علیحدہ تھی۔

پھر بھی جلد مذہب میں خدائی تعزیر کا خوف بڑا کام کرتا ہے اسی کی وجہ سے تو یہ رسم و رواج کی پابندی اور احکام مذہبی کی بجا آوری ان میں قائم رہی اور اسی سے

سمت سزاؤں کے خوف کے ساتھ انہوں نے اپنے رسم و رواج کو نافذ رکھا۔ خدائی قوت مدہمت کے دراز تک غیور دیوتا یا دیوتاؤں کی صورت میں قائم رہی جس کا غضب بعض اشخاص کی نافرمان برداری کے جرم میں کل قوم پر نازل ہوتا ہے۔ یہ ہیئت یعنی اجتماعی ذمہ داری دیوتاؤں کی جناب میں جو فتنہ الفطرت احکام سے عائد ہوتی ہے اور یہی اس کی عظیم قوت کا باعث ہے کہ وہ دیر آگیا اجتماعی پابندی کے عامل ہیں ثنیہ دار حکومت یونان میں باد صنف کمال علم و تہذیب کے ایسا ہی مذہب جاری تھا۔ اور ہمارے زمانے تک اسی ہی ملک میں یہ اعتقاد اب تک باقی ہے اور اکثر اس کا اظہار ہوتا رہتا ہے (اور ایسا زمانہ حال میں بھی واقع ہوا ہے) کہ قومی عبادت کے دنوں کا لحاظ کیا جائے۔

لیکن جب جماعتیں بڑھیں اور ان کی پیچیدگی زیادہ ہو گئی تو یہ اصول لامحالہ کمزور ہو گئے۔ انسان میں عدالت کا حس پیدا ہو گیا جس نے دیوتاؤں سے اس قدر مطالبہ کے انتساب کی مخالفت کی وہی دیوتا جن کا شکر گزار ہونا اس نے سیکھا تھا اور ان کا احترام کرتا تھا اور ان سے مرعوب بھی تھا۔ لہذا قانون اور رسم و رواج کی خلاف ورزی کی ذمہ داری کا بار قوم سے ہٹ کے نافرمان بردار شخص پر جا پڑا۔ پھر چونکہ یہ امر یہی ہے کہ اکثر شریر آدمی ہی دنیا میں عمر بھر کامیاب اور سرسبز رہتے ہیں تو اب اس کا تسلیم کرنا واجب ہو گیا کہ انتقام فوق الفطرت، تو توں کا شخص پر قبر کے اس طرف ہوا کرتا ہے۔ لہذا ہم کو معلوم ہوا کہ جب جماعت میں تعداد انسانوں کی کم ہو اور سب ملے جلے رہتے ہوں اجتماعی ذمہ داری شخص واحد کے لئے دستور کے موافق ہو۔ عقاب بعد الموت کا تصور ہی نہیں ہوتا لیکن جب تعداد افراد بڑھ جاتی ہے اور اجتماع میں پیچیدگی پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ اخلاق میں ترقی ہوتی ہے تو اعتقاد اجتماعی ذمہ داری کا کم ہوتا جاتا ہے اور عقاب بعد الموت کا اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے اور یہی رواج اور قانون کی منورری کی موثر سند ہے۔ سب سے زیادہ قابل توجہ مثال اس طریق عمل کی درج کی آگ ہے جس نے مسیحیت کے سخت اور تعصب فقر و فاقہ میں ہمت کچھ کام کیا ہے اور مدتوں تک خوف اور رعب مذہبی کے قائم رہنے کی عمدہ مثال اس فقرہ سے ہم پہنچتی ہے کہ ”فلاح شخص راست باز اور خدا ترس ہے“ اس فقرہ سے معلوم ہوتا ہے کہ راست بازی اور خدا ترسی بعینہ ایک ہی شے ہے یا یہ کہ خوب سمجھ رکھو کہ خوف اجتماعی جال حلیں کا شرمیلہ اور ناظم ہے۔

یہ ایک عمدہ سوال ہے۔ کہ مذہبی یا بندیوں میں کمی جوازاً موجودہ کی مہذب اور تعلیم یافتہ جماعتوں میں جاری ہے آیا مذہبی نرم تعلیمات کے سبب سے ہے یا انتقام الہی کے خیال کو دوسرے درجہ پر ڈال دینے اور شعلہاے دوزخ کی بے اعتباری پر اس کا انحصار ہے؟

بعض مصنف یہ مانتے ہیں کہ اگلے زمانے میں مذہب اور اخلاق جدا جدا تھے اور ان دونوں کا قریبی تعلق مہذب جماعتوں میں اجتماعی تکمیل کے اثنا میں نسبتاً زائد حال میں پیدا ہوا ہے۔ مذہبی تکمیل کا بیان جو صفات گذشتہ میں ہوا ہے اعتقاد مذکور اس کے خلاف ہے یہ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ ہم مذہب اور اخلاق کے مفہوم کو بالکل ہی تنگ کر دیں۔ اگرچہ اکثر اسلوب سیرت اور خصائل کے جس کو قدیم وحشی لوگوں نے رواج دیا تھا اور جس کی سند وہ عالم بالا سے لیتے تھے ایسے نہ تھے جن کو ہم اخلاق کہہ سکیں بلکہ اکثر صورتوں میں ان سادہ جماعتوں کے لئے مضرت تھے جن میں وہ جاری ہوئے تھے لہذا ہم کسی انتفاعی اصول سے ان کو جائز نہیں قرار دے سکتے تو بھی ہم پابندی ایسے رسم و رواج کی اخلاقی خصائل قرار دیں گے کیونکہ حقیقت اخلاقی فصلت کی معاشرتی اجتماعی فریضہ کی بجا آوری ہے یعنی وہ فریضہ جس کو قوم نے مقرر کیا ہو نہ کہ وہ جس کو خود کوئی شخص حسب اقتضائے خواہش اپنے دل سے معین کرے۔ اگر ہم اخلاقی فصلت کی یہ تعریف کریں جو جامع ہے اور یہی قابل اطمینان تعریف ممکن بھی ہے۔ پس دوسری جماعتوں کے رسم و رواج کیسے ہی بیہودہ اور ہمارے نقطہ نظر سے کیسے ہی خلاف اخلاق کیوں نہوں ہم کو تسلیم کرنا چاہئے کہ اسی رسم و رواج کی بجا آوری عین اخلاق ہے اور ہم کو ماننا چاہئے کہ مذہب ابتدا ہی سے جبکہ نقش اول تھا کسی ایسے طریقہ سے اخلاق کے ساتھ وابستہ تھا جس کو ہم نے مختصر بیان کیا ہے۔ یہ دونوں چیزیں مذہب اور اخلاق ابتدا میں جدا جدا

سہ فوف کا ذیل عظیم قدیم صورتوں میں مذہب کی اور اس کا اختطاط زمانہ موجودہ میں۔ اس مضمون پر پرنسپل سیمون کا مضمون "دخوف رجب اور مذہب" امریکن جرنل "ریویو" ایکالوجی جلد دوم ۱۲ ص ۱۲۔
 اللہ العلیٰ رجب کا اخلاق انسانوں میں موجود ہے جو باوصف پابندی محمود قوانین اجتماعی یہ کوشش کرتا ہے کہ اپنی مثال اور اپنی تعلیم کے اخلاق کو بعض چیزوں سے ترقی بخشیں ۱۲ ص ۱۲۔

دعیں اور چوبدہ ایک دوسرے سے مل گئیں۔ بلکہ ابتدا ہی سے ان میں قریبی رشتہ تھا اور ایک دوسرے پر اثر کرتی رہی ہیں اور معرض تکمیل میں ساتھ ہی ساتھ رہی ہیں۔ ہم کو یہ بھی جان لینا چاہئے کہ ایک ستوار اور موزوں تعلق دونوں کا ہر عہد میں قوم کی استواری کا موجب ہوا کیا ہے۔

موضوع نقشہ قدیم اخلاقی تکمیل کا اصلی اور حقیقی شرط اجتماعی حیات کی کلی تکمیل کا جو صفحات گذشتہ میں کھینچا گیا ہے اس کا خلاصہ سب ذیل ہے۔ اخلاقی خصائل شامل ہیں نادید اور تصرف پر فوری اقتضاؤں کے حسب توفیق کسی مجوزہ مجموعہ قوانین کو دار کے۔ اس کی پہلی منزل یہ تھی کہ خواہش پر قابو رکھا جائے بخوف انتقام شخصی۔ اس کے بعد اس نے اس ہمواری سے بذریعہ تین خاص انقلابوں کے ترقی کی۔ (۱) عمومی تسلیم اور رواجی پابندی شخصی حقوق کی جس کا ادعا اولاً اپنی قوت کے بل پر ہوا کرتا تھا اور اپنی ہی برتر قوت پر اس کا نفاذ موقوف تھا (۲) ترقی انواع افعال میں جس کا نظم و نسق رواجی قانون پر موقوف تھا (۳) ترقی ان قوانین کے اسناد کی تاثیر میں خاص تغیر اس خصوصیت میں داخل کرنا فوق الفطرۃ قوتوں کا تھا دیکھئے وہ قوتیں جن کو ہم فوق الفطرۃ قرار دیتے ہیں) مثلاً رسم درواج کے مرتبی اور حافظ کی حیثیت سے جس کا نتیجہ (۱) سخت نفاذ رسم درواج کا کل جماعت کی جانب سے جو اپنے آپ کو مجموعاً ذمہ دار ان قوتوں کی حضوری میں تصور کرتی ہے اور (۲) انسانی انتقام کی تفضیل اور تکمیل خدائی انتقام کے ساتھ (۳) انسانوں کے پیدائشی میلانات میں تغیر جس میں ذہن کی ان سیقتوں کی تکمیل شامل تھی جس سے عاقلانہ اور پورا قابو ابتدائی خواہشوں پر ممکن ہو یہ تغیر پہلی منزلوں میں خصوصاً شخصی انتخاب سے اور بعد کی منازل میں فوجی جبرگوں کے انتخاب سے ہوا۔

اخلاقی تکمیل کی پیدائش میں جنگجوی (غالبا مردانہ) رشک غیرت کی صورت میں (۱) جبلت اور خوف کی جبلت ابتدائی منازل کے اعتبار سے بہت قوی موثر تھے۔ جبکہ آخری منزلوں میں ان اجتماعی قوتوں کے تکملہ میں استفسار یا تعجب اور اطاعت کی جبلتوں نے کام کیا اور اس کے بعد کی منزل میں متفقانہ حفاظت کے اقتضائے کام کیا جس کا ظہور خصوصیت کے ساتھ محاذ دیوتاؤں کی شکر گزاری میں ہوا۔

چند لفظیں استفسار کے باب میں اور کہنا ہیں اس اعتبار سے کہ وہ ایک قوت ہے

جامعہوں کی حیات میں۔ کیونکہ اگرچہ اس نے بلا شک و شبہ اور استغناء کی صورت میں کام کیا ہے
 جو مذہب کی تکمیل میں پیش پیش تھے اور اس لحاظ سے استفسار جماعت کے استغناء کی حفاظت
 کرنے والی قوتوں سے ہے لیکن اس نے ایک مختلف رجحان میں بھی کچھ کم کارپردازی نہیں
 کی ہے۔ استفسار کی جبلت اکثر انسانوں کے نہایت شاندار اکتسابات کی تہ میں ہے۔ اسی پر
 اُس کے محققانہ اور علمی رجحانات موقوف ہیں۔ بے اس مل ملی ایچہ بکل اور دوسرے
 مصنفوں کا اس امر کو ماننا بالکل بجا ہے کہ آزاد اور موثر عمل ان رجحانات کا کسی جماعت
 میں نہ صرف معیار تہذیب ہے بلکہ خاص شرط ترقی کی ہے جملہ صفات میں جو تہذیب کے
 اجزاء مقبول ہیں۔ یہاں اس رائے کے تائید کی کوشش نہیں کیا جاسکتی۔ لیکن اس قدر
 بتا دینا ممکن ہے کہ اس کی حقیقت اُن زمانوں پر جن میں عقلی اکتسابات ہوئے ہیں
 محققانہ نظر کرنے سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ اس محققانہ نظریے سے معلوم ہو گا کہ وہی زمانے
 بعینہ اُن زمانوں پر منطبق ہیں جن میں اجتماعی تکمیل ہوئی ہے۔ ہر ایک ایسا عہد کسی قوم
 کی حیات میں اُس عہد پر مقدم ہوا ہے جن میں ترقی ایک مقام پر جم جاتی ہے جس
 زمانہ میں پیشواؤں ہن اکٹھے بزرگوں کے عقلی کارناموں پر نظر کرنا ہی غنیمت مانتے ہیں
 اور اسی پر قناعت کرتے ہیں کنفوشس اور سلاطین یا جالینوس کے اکتسابات کو ایسا تصور
 کرتے ہیں کہ وہاں تک ذہن کی رسائی محال ہے ان کے تصانیف اسناد کے لئے کافی ہیں
 اور سب پر فوق رکھتے ہیں۔

ناقابل تسکین استفسار متاخرین یورپ اور امریکہ کا ایک ممتاز صفت ہے اور
 یہی ماخذ ہے روز افزوں قوت کا فطرت پر اور انسان پر جو کہ ہمارے تصرف میں ہے
 مقابلہ کرتا ہے میلان کا شمالی قطب کے دریافت کے لئے یہ میلان ہمیشہ شک کرتا رہتا ہے
 اور کبھی اس کی تسکین نہیں ہوتی ہماری اس صفت کو مقابلہ کرو اکثر مشرقی قوموں سے۔

لہٰذا اس مقابلہ کی ایک عمدہ مثال وہ خط ہے جو کہ ایک ترکی افسر نے ایک انگریزی مفتی کو تحریر کیا تھا۔
 انگریزی مفتی کے بعض شمار اعداد کے طلب کرنے پر یہ خط لکھا گیا تھا جو بات تم نے مجھ سے دریافت
 کی اُس کا بیان مشکل بھی ہے اور غیر مفید بھی۔ میں امت العمر اس مقام پر ہوا ہوں لیکن نہ میں نے گھروں
 کا شمار کیا اور نہ یہاں کے رہنے والوں کی تعداد دریافت کی اور نہ یہ کہ فلاں شخص اپنے غریب کیا بوجھ

بحث و تحقیق کا رجحان استفسار کی جبلت میں جن کی اہل ہے اگر ہم اس کے اکتسابات کا مختصر وصف بیان کرنے کی کوشش کریں تو ہر کو معلوم ہو کہ اس کا خلاصہ وہ ترقیاں ہیں جو مفہوم علیت کے عنوان کے تحت میں ہیں۔ سطر اسٹوارٹ گلینی نے عقلی عمل کے اساسی قانون کا بیان اس طرح کیا ہے کہ وہ قانون ترقی کا ہے اس طور سے کہ جس چیز کی کمیت معلوم ہو اس کی کمیت کا دریافت ہونا باہمی تفاعل اور تعامل جملہ اشیاء کا لینے وہ یہ مانتے ہیں کہ اصلی سبب انسان کی ترقی کا ناقابل اور غلط انداز علیت کے تصور سے صحیح تصور علیت کی جانب پیش قدمی کرنا ہے۔ اور بجائے کوٹ منازل ترقی عقل لینے النیات مابعد الطبیعات اور اثباتی حکمت وہ امتیاز کرتے ہیں سحری اور فوق الفطری اور علمی منزلوں کا انسان کے مفہوم علیت میں۔

اس ضابطہ بندی میں حقیقت شامل ہے لیکن ہر کو معلوم کرنا چاہئے کہ مینزلس بڑے نہیں آتیں یہ کہ زمانوں میں اس کا صاف صاف امتیاز ممکن ہو بلکہ ہر قوم میں جس درجہ وحشت سے آگے قدم بڑھایا ہے ان میں یہ تین طریقے عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ پائے جانے ہیں اور غالباً ہمیشہ ساتھ ہی ساتھ پائے جائیں گے۔ ہم کو جاننا چاہئے کہ ترقی اس میں شامل ہے اور اس کا نتیجہ ہے کہ دوسری منزل اور خصوصیت کے ساتھ تیسری منزل پہلی پر روز بروز

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ :- لادتا ہے یا فلاں شخص جہاد کی تہیں کیا ذخیرہ رکھتا ہے یہ میرا کام نہیں ہے۔ اور اس شہر کی اگلی تاریخ کے متعلق خدا ہی عالم ہے کہ کفار نے کیسی بک بک جھک جھک کی ہوگی قبل اس کے کہ اسلام کی تلوار داخل ہو۔ اس کا دریافت کرنا ہمارے لئے ہے کار تھالے میری جان! لے میرے بھولے انسان! ایسی چیزوں کی جستجو نہ کریں جس سے سمجھ کوئی سرنگار نہیں ہے۔ تو ہمارے پاس آیا اور ہم نے تیرا خیر مقدم کیا صحیح سلامت چلا جا۔۔۔ اسے فرزند سناؤ کوئی حکمت خدائے وحدہ لا شریک کی توحید کے یقین سے ہنسنے ہے اس نے عالم کو پیدا کیا ہے۔ کیا ہم اس کے شل ہونا چاہتے ہیں کہ اس کی خلقت کے رازوں کو تلاش کریں؟ کیا ہم یہ کہیں دیکھو یہ ستارہ اس ستارے کے گرد گردش کرتا ہے اور یہ ستارہ جو دردار ہے اتنے برسوں میں آتا اور پھر جاتا ہے۔ اس کو جاننے بھی دو یہ قدرت نے اس کو پیدا کیا ہے وہی اس کی حفاظت کرے گا اور راہ پر لگائے گا۔ یہ خط پر اپر و فیض میں نکل گیا ہے (ان کی کتاب سے میں نے نقل کی ہے) سطرے لیبارڈ کی کتاب میزدا اور ایلوینیہ سے ۱۲ م۔

غالب ہوتی جائے نہ یہ کہ ایک پورے طور سے دوسری کی جگہ پر آجائے۔
 جادوگری کا تصور اور اُس کی مشق فوری اظہار انسان کی اس خواہش اور احتیاج کا
 ہے کہ اُس کو ماحول کی قوتوں پر تصرف حاصل ہو حالانکہ وہ ابھی تک اُن کی ماہیت سے بھی
 آگاہ نہیں ہوا ہے۔ اس منزل پر انسان کو ادراک حاصل ہو جاتا ہے کہ جملہ اشیاء ایک دوسرے
 پر تاثیر کی قابلیت رکھتی ہیں لیکن ان کے باہمی تاثیر و تاثر کا اس کو بہت ہی اجمالی
 اور غلط مفہوم ہوتا ہے۔ لہذا تلامذہ خیالات کے ذریعہ سے جو کچھ اُس کی سمجھ میں آتا ہے
 وہ اُسی کو طریقہ عمل قرار دیتا ہے۔ مثلاً جب وہ جانتا ہے کہ پانی برے تو وہ کچھ روایتی
 منتر پڑھ کے زمین پر پانی چھڑکتا ہے۔ جو چلانے کے لئے سیٹی بجاتا ہے یا ہوا کے
 چلنے کی نقل کرتا ہے قرنا پھونکتا ہے (یا سنگھ بجاتا ہے) بیماری یا ہلاکت ڈالنے کے لئے
 دشمن کے تیلے سے بری طرح بیش آتا ہے درد اور بیماری بدن سے باہر نکالنے کے لئے
 کوئی مادی شے یا کوئی خیالی وجود بدن سے باہر کھینچتا ہے۔

اگرچہ تعجب ہے کہ اعتقاد ان اعمال کے موثر ہونے کا سبب لگائے دراز تک
 باقی رہا لیکن چونکہ یہ اعمال اکثر نا کامیاب ہو ا کرتے ہیں لہذا انسان کی دائمی تسلی
 اُن سے منسوخ ہو گئی ہے یا انسان کا یہ سمجھنا کہ وہ فطرت پر تصرف کرنے کی کافی قوت
 رکھتا ہے۔ اسی لئے انسان کی تخیلی قوت نے استفسار یا تعجب پر موثر ہو کے عظیم
 فوق الفطرت قوتوں کو پیدا کر لیا ہے جن سے وہ مرعوب ہے اور ان کا مطیع ہونا چاہتا
 ہے۔ جماعت نے ان قوتوں کی معرفت حاصل کر لی ہے اور ایک طریق عبادت اُن قوتوں
 کے لئے پیدا ہو جاتا ہے اور فطری حوادث کی توضیح دہتا ہے دراز میں اُن کے تصرف کی
 دخل پائی ہے کل نہرتی کرنے والی جماعتیں روئے زمین کی اسی منزل میں رہ جاتی ہیں
 (جس کی تشریح صفحہ ۱۶۱ میں ابھی طرح سے ہو گئی ہے) اس منزل میں تعلق علیت کے
 نظریات غالباً فوق الفطرت اور شخصی ہوا کرتے ہیں۔

لیکن اکثر جماعتوں میں اس تمام عہد میں جبکہ فوق الفطرت توضیحات کا
 غلبہ ہوتا ہے چند آدمی ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے استفسار کو موجودہ نظام سے تسکین
 نہیں ہوتی۔ اُن کا رخ جادوگری کی جانب رہتا ہے اور قوت استفسار ان کو مجبور
 کرتی ہے وہ فطری قوتوں کے مفہوم کو بہتر طریقہ سے سمجھنے اور براہ مستقیم ان پر اپنا اثر

ڈالنے کے جو یا رہتے ہیں یہ ساحر اور طبیب اور کیمیا گر اور نجومی اور آزاد خیال ہوتے ہیں جو اکثر زمانوں میں اور ہر مقام میں فوق الفطرت طریق عبادت کے عمال کے ہاتھوں ظلم سکتے ہیں اور ملعون اور مردود سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر جماعتوں میں جو کہ جہد لبلا کی کشمکش میں باقی رہ گئی ہیں استفسار کا اقتضا اتنا زبردست نہیں ہوتا کہ وہ بمقابلہ ظلم اور جبر کے مسووم ہوں۔ کیونکہ قوت اجتماعی احکام کی جو کہ فوق الفطری قوتوں کے اعتقاد کے نامزد ہیں اور ان قوتوں کے تصور سے جو رعب اور احترام کا انداز پیدا ہوتا ہے وہ جماعتوں کے قیام و ثبات کی خاص شرط ہے۔ اور کوئی جماعت مدت دراز تک قوموں کے باہمی تنازعے سے عمدہ برآ نہیں ہوی جب تک کہ کوئی موثر نظام مذہبی احکام کا ان میں موجود نہ ہو اور لہذا ابتدائی غلبہ جادوگری کے مفہومات کا تعلق علیت و معلولیت میں ایسی ہی قوموں میں باقی رہ گیا جیسے باشندگان آسٹریلیا جو اپنے مخصوص جغرافیائی خصوصیتوں کی وجہ سے کبھی انتخاب جماعت کی سختی میں نہیں پڑیں۔ درحالیکہ وہ سب جماعتیں جنہوں نے تہذیب میں قابل ملاحظہ ترقی کی وہ اسی لئے ایسا کر سکیں کہ ان کو فوق الفطری نظام احکام کی بدولت قیام و ثبات میسر ہوا تھا۔

اسی سے مذہب کی قدامت پسندی اور روز افزوں تحقیقات کا باہمی تنازع ناگزیر اور مدت ہائے دراز سے جاری ہے۔ بنی نوع انسان کی ترقی مذہب اور آزاد خیالی دونوں کے ایک ساتھ موجود ہونے اور ساتھ ساتھ عمل کرنے کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ وہ جماعتیں جو فوق الفطری اعتقادات کے نظام کی قوت اور ان کی اجتماعی تاثیر اور احکام سے قیام پذیر ہوئیں اور ان کا تحمل کرتی رہیں انہوں نے تحقیق کو بہت ہی کم رو کر رکھا اور اسی لئے بہت ہی کم ترقی کی دوسری جانب مشکوکیت کی سرسبزی کی اجتماعی اغلاط کے آگے آگے چلتی رہی ہے یہی حال قدیم یونان اور روما کا ہوا۔ علی الاطلاق ترقی صرف اس واقعہ سے ممکن ہوئی کہ وہ فوائد جو تحقیقات سے حاصل ہوئے وہ ان جماعتوں میں جن میں وہ حامل ہوئے تھے جماعتوں کی تباہی کے بعد بھی باقی رہ گئے (جن کے لئے یہ تحقیقات تباہی کا باعث ہوئی)

سلہ ذہن کی وہ حالت جبکہ وہ مذہبی اعتقاد یا فلسفہ کے محقق مسائل میں شک پیدا کرتا ہے یہاں

لانڈھی سے مراد ہے ۱۲ مترجم۔

اس لئے کہ وہ تعلیم اور جماعتوں کی تعلیم میں لے لئے گئے تھے جن جماعتوں میں قدیمت پسندی کی روح علی الاطلاق غالب رہی۔

زمانہ موجودہ میں ایک مختصر قطعہ زمین یعنی مغربی یورپ میں اجتماع نے ایسا نظام پایا ہے جو بذات خود استوار ہے یہ اجتماع بلا کسی قسم کی مضرت رسانی کے تحقیقات کی روح کی سرسبزی جائز رکھتا ہے اور اس اجتماع نے استفسار کے اقتضا کو مطلق العنان کر دیا ہے۔ لیکن یہ تسلیم کر لینا کہ یہ صورت ہے عاجلانہ ہے۔ امر تنقیح طلب مشکوک رہتا ہے۔ روح تحقیق نے اپنی زنجیریں توڑ ڈالیں اور شان و شوکت کے ساتھ بلند پروازیوں کرنے لگی اس زمانہ تک طبعی علیت و معلولیت کا مفہوم شہرِ علم میں غالب ہو گیا اور اگر فوق الفطری قوتوں کا مفہوم ابھی تک لوگوں کے دلوں میں باقی ہے تو وہ صنایعِ عالم (جملہ علم) کے مفہوم کی صورت میں ہے جس نے اُن قوانین کا تحفظ کیا جس نے اُن کو خلق کیا تھا لیکن علی الاطلاق اُن کے کاموں میں دخل نہیں دیتا یہ تبدیلی اعتقادات کی یہ فوری دخل فوق الفطری قوتوں کا بنی نوع کی زندگی میں ضرور ہے کہ فوق الفطری احکام کی اجتماعی تاثیر میں بہت نقصان پیدا کرے آیا ہماری جماعتیں اس طرزِ عمل سے مدتِ مدید تک ثابت اور قائم رہنے کے قابل ثابت ہوں گی مغربی تہذیب کے اہم مسائل سے ہے۔ اس کا جواب ایک راز ہے جو مستقبل کے سینہ میں مخفی ہے۔ اگر اس انقلاب کے بعد جماعتیں باقی رہیں تو اس کا صرف یہی سبب ہو سکتا ہے کہ استفسار کا اقتضا جس طرح خوبی سے اُس نے اپنے کام کا آغاز کیا ہے اُسی طرح جاری رکھے اس سے انسان کی عقل کو روز افزوں تر بنی ہوئی اور وہ اپنی ذات پر قابو رکھے گا اور صحیح اور قوی اجتماعی حیات کے اسباب پیدا کرے گا۔

خود نمائی کی جبلت کے متعلق اس فصل میں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ نہ اس سبب سے کہ یہ جبلت اجتماعی حیات کے لئے مقدم اہمیت نہیں رکھتی بلکہ اس لئے کہ جو کچھ فصلِ اول میں اس کے بارے میں کہا گیا تھا اُس سے اس کی اہمیت کے باب میں میری رائے کا اظہار ہو جاتا ہے اور یہ کہ یہ جبلت خود خیالی کے وجدان میں کیونکر شریک ہو جاتی ہے اور صحیح ارادے میں کس طرح کام کرتی ہے۔ یہاں میں اتنا اور کچھ لکھا کہ میری رائے میں ایسی ہی اصلی اور ضروری شرکت اس کی حقیقی مجموعی ادارے میں بھی ہے۔

خاندان یا قبیلہ یا قوم یا اور ہر معاشرتی اجتماع کے وجدان میں ایہ شریک ہے ایسا کوئی اجتماع جس سے ارادے کا صدور ہو۔ مگر بحث اور تشریح مجموعی ذہنی طرق کی اس کتاب کے مطالب سے خارج ہے۔ اطاعت کی جبلت کے معاشرتی وظیفے (یا تفاعل) کا بیان کسی قدر فصل اول میں ہو چکا ہے اور گذشتہ صفحات میں اس صصل کے بھی لیکن ایک سب سے ہم اجتماعی کاموں سے تعین (تقلیدی) محاکاتی قابل تذکرہ انداز انسانوں اور جماعتوں کا ہے ایک دوسرے کے ساتھ اور اس کے بارے میں کچھ اخیر باب میں مذکور ہو گا۔

سلسلہ مذہبی رجحانات ابتدائی انسان کی مزید بحث کے طالب علم کو سطراریٹ کی کتاب تھرمولڈ آف ریلین (مطبوعہ لندن ۱۹۰۷ء) (استاذ مذہب) دیکھنا چاہیے اس کتاب میں سطراریٹ مذہب کے ارتقا کا سرانجام قبل حیوانی مرتبہ سے لگاتے ہیں جس کو وہ لفظ ایٹھنٹ سے نامزد کرنا تجویز کرتے ہیں معلوم ہو گا کہ میں نے جو مختصر نقشہ کھینچا ہے وہ اس رائے کے موافق ہے۔ مصنف۔

پایہ دارم

اکتاب اور تعمیر کی جبلتیں

وہ جبلتیں جن کا ذکر اس سے پیشتر باب سوم میں کیا گیا تھا یعنی اکتسابیت یا طبع اور تعمیر کی جبلت بخط مستقیم ان کا عمل اجتماعی نہیں ہے لیکن بالواسطہ اجتماعوں کی حیات پر ان کا بڑا اثر ہے ان کے بارے میں چند الفاظ کہنا مناسب ہے۔

اہمیت اکتساب کی جبلت کی چارے موجودہ نقطہ نظر سے اس واقعہ پر موقوف ہے کہ اس جبلت نے مادی دولت کی فراہمی میں بہت مدد کی ہوگی اگر یہ نہ بھی سمجھیں کہ یہی جبلت اصلی شرط دولت کے جمع کرنے کی ہے۔ دولت کی فراہمی قدیم تہذیب کی قدیم منزلوں سے ترقی کرنے کے لئے نہایت ضروری تھی۔

ابھی تک ایسی قومیں موجود ہیں جو شکار اور جنگلی پھلوں کو جمع کر کے زندگی بسر کرتی ہیں۔ نہ ان کے پاس رہنے کو مکان ہیں نہ کوئی خاص مقام انھوں نے اپنی بود و باش کے لئے مقرر کیا ہے۔ ان کے کوئی ملک بھی نہیں ہے الا اس قدر کہ اُس کو اپنے ہاتھ میں لئے پھرتے ہوں۔ ان لوگوں میں بظاہر یہ جبلت ناقص معلوم ہوتی ہے۔ یا شاید یہ جو کہ خانہ بدوش طریقے کی زندگی کے باعث یہ لوگ مستقل طریقہ کی بود و باش کے مادی ہنوس کے خانہ بدوش گھریلوں میں اس جبلت کی کارپردازی کا ظہور ان کی بڑے رویوں سے ہوتا ہے جو بعض اوقات

لے تو ایگریری یا غنہ کا مندرکشن (Construction) کا ترجمہ ہے علمی اصطلاح میں تعمیر مکان وغیرہ بنانے کے لئے مخصوص ہیں ہے اجزا کو جوڑ کے مرکبات کا بنانا خواہ مادی مرکبات ہوں مثل گھڑی یا گاڑی یا مکان وغیرہ یا ذہنی مثلاً مفرد اور سیدہ تصورات سے جدید کب خیال یا تصور پیدا کرنا ۱۲ مترجم۔

۱۳ ایک نہایت ہی دلچسپ نوحدہ ایسے لوگوں کا پونانہ بورنیو کے باشندے ہیں۔ یہ بہت ہی خوش کن حلیم اور بردبار خوبصورت گوری جی نسل جنگلی لوگوں کی ہے ۱۲ مضم۔

ایک ہی خاندان فراہم کر لیتا ہے۔ لیکن اس جبلت کے اجتماعی آثار کا طور اس وقت سے ہوا جب سے زراعت میں توسیع ہونے لگی۔ کیونکہ ہر قسم کے غلے دولت کی صورت میں جمع کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ یہ تھوڑی سی جگہ میں فراہم ہو سکتے ہیں اور اپنے حجم کی مناسبت سے ان کی قیمت زیادہ سے مدتوں تک جمع رکھے جاسکتے ہیں بغیر کسی بڑے نقصان کے جمع کرنا بھی آسان ہے اور تقسیم بھی اور ایک مقام سے دوسرے مقام پر بھجانا بھی دشوار نہیں ہے۔ اکثر قوموں کی تہذیب کی معتد بہ تکمیل غلے ہی کے ذخیروں کی فراہمی پر مبنی تھی۔ علاوہ عمدہ سرمایہ ہونے کے اگلے وقتوں سے اس کی خرید و فروخت بھی جاری ہے اور خرید و فروخت یا پیشہ داری تہذیب پر بہت موثر ہوئی ہوگی۔

اگرچہ اعلیٰ درجہ کی تہذیب جماعتوں میں وہ داعیئے جو سرمایہ کی فراہمی کے موجب ہوئے بہت ہی پیچ در پیچ ہو جاتے ہیں پھر بھی اکتساب یعنی خواہش محض اسباب پر قابض و متصرف ہونے کی غالباً اصل اصول ہے یہ داعیہ اور داعی کے ساتھ مل جل کے اور ایک دوسرے پر عمل کر کے اکثر علی الاصل یا محدوداً تسکین پاتا رہتا ہے کیونکہ اور سب خواہشیں ایک نقطہ پر پہنچ کے ساکن ہو جاتی ہیں اور ان کی کامل تسکین ہو جاتی ہے لیکن اس کی خواہش روز بروز بڑھتی ہی رہتی ہے اور کبھی سکون نہیں ہوتا گویا کہ یہ تسکین سے آگاہ ہی نہیں ہے۔ چند ہی آدمی خواہشوں کی تسکین کے لئے مایحتاج پر قناعت کرتے ہیں اور سب خواہشوں کی بد نسبت دولت کی فراہمی کی خواہش بہت بڑھی ہوئی ہے کسی مادی خواہش کے مقصود کے حصول کے لئے اتنی کہ کاوش نہیں کی جاتی جتنی دولت کے جمع کرنے کے لئے کرتے ہیں اور اصل مقصد یا نتیجہ سرمایہ کی فراہمی ہے یہ تہذیب اور تمدن کی تکمیل کے لئے ضروری شرط ہے۔ وہ آثار جن سے علم معاشیات کو تعلق ہے اسی جبلت کی کار پر دازی کا نتیجہ ہے نہ کہ وہ نظری نفع ذاتی جس کو علمائے معاشیات اپنے درسوں میں بیان کیا کرتے ہیں اس قول کے تسلیم کرنے کے لئے معقول وجہ جو ہیں۔ زمین کی ملکیت اور اس پر تصرف اس جبلت کی تسکین کے لئے بہت خوب ہے چونکہ زمین ایک مستقل اور ناقابل فساد صورت ملکیت کی ہے۔ اس جبلت نے نہ صرف بڑی بڑی ذاتی ریاستیں پیدا کرنے میں بہت کچھ کام کیا ہے۔ جس کی غیر محدود افزائش کا رجحان ہر جگہ موجود ہے بلکہ بڑے بڑے محاربات جو ملک گیری کے لئے واقع ہوئے وہ اسی جبلت کی بدولت ہوئے۔

اس قسم کے محاربات خود مختار سلطنتوں کا خاصہ ہے کیونکہ خواہش قبضہ کرنے کی کشش و کوشش کی آزادی کے لئے زیادہ موثر ہوتی ہے جبکہ ختمے مطلوب شخص واحد کی ملکیت ہونے والی ہو پابندی اس صورت کے جبکہ وہ ختمے جمہور کے مشترک قبضہ میں آنے والی ہو۔ اسی سے ممالک میں سلطنت جمہوریہ کے قیام کا یہ عجیب اثر ہے کہ اس بدتر صنف کی جنگ کا نام و نشان نہ رہے۔

خاص اجتماعی اثرات تعمیر کی جہلت کے تعامل کی ضرورت سے پیدا ہوتے ہیں ایسے کاموں میں جو شخص واحد کی قوت سے بالاتر ہیں خصوصاً مکالموں کی تعمیر۔ جملہ قوموں میں تعامل کا یہ رجحان بڑی بڑی عمارتوں میں نمود کرتا ہے عظیم الشان منار سے میوان پریتوں کے ایک پتھر سے ترشے ہوئے مندر عالیشان پتھر سے مثلاً اہلزم مصر یہ رجحان انہی عہد میں پیدا ہوتا ہے جبکہ معاشرت کو شہات و قرار حاصل ہو جاتا ہے اور ان عمارتوں سے اس ثبات و قیام کو اور ترقی ہوتی ہے اور معاشرتی ارتباط استوار اور محکم ہو جاتا ہے۔

باب پانزدہم محاکات کھیل۔ اور عادت

باب چہارم میں ہم نے تین اساسی صورتوں پر ذہنی باہمی عمل کی بحث کی تھی۔
 مذکر۔ ہمدردی۔ اور محاکات (یا تقلید) ہر صورت کے باب میں ہم نے کہا تھا کہ باہمی
 عمل کے طریق کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ شخص قابل یا معمول کی ذہنی حالت عامل یا قائل کی سی
 ہو جائے۔ ہر صورت کے لئے ہلکے دو لفظوں کی ضرورت ہے جن سے قابل اور عامل کے
 کام بہ ترتیب بیان ہو سکیں (مذکر کسی بات کو سمجھا دینا یا یاد دلانا اس کو اصطلاحاً اشارہ بھی
 کہہ سکتے ہیں) کا مفہوم عامل کے فعل پر دلالت کرتا ہے تاکہ معمول کی ذہنی علمائے مثل عامل
 کہہ ہو جائے لیکن معمول کے کام کے لئے ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں ہے الا یہ کہ رکیک
 لفظ ”مشاڑ الیہ“ اختیار کریں ”محاکات“ اور ”ہمدردی کرنا“ عامل کے فعل پر دلالت
 کرتے ہیں تاکہ معمول عامل کے فعل یا انفعال کی مماثلت پیدا کرے۔ لیکن اس طریق عمل
 میں معمول کے کام کے لئے ہمارے پاس کوئی لفظ نہیں ہے۔ چونکہ یہ تینوں طریق عمل
 ایک ساتھ مل کے اجتماعی حیات میں کار بردار ہوتے ہیں۔ ہم کو لفظوں کی عدم موجودگی سے
 جو مشکل پڑی ہے اس سے ایم ٹارڈی کی پیروی کرنے سے بچ سکتے ہیں مصنف مذکور
 نے لفظ محاکات کے مفہوم کو اس قدر وسعت دی کہ اس میں تینوں طریق عمل داخل
 ہو جائیں جبکہ معمول کی جانب سے نظر کریں۔ اگر ہم ایسا کریں تو ایک اضافی لفظ کی
 اور ضرورت باقی رہتی ہے جو تینوں طریقوں پر دلالت کرے جبکہ وہ عامل کی جانب
 سے دیکھے جائیں۔ میں دو لفظیں ترسیم اور ارتسام اس مطلب کے لئے تجویز کرتا ہوں کہ
 ان سے یہ مفہوم لیا جائے۔

ارتسام اور تقلید (محاکات) اجتماعی حیات کے لئے نہایت ضروری ہیں۔ ان کی
 ضرورت اساسی ہے۔ ایم ٹارڈی لکھتے ہیں۔ اور تقلید کو اصل اصول اجتماعی حیات کا

قرار دیتے ہیں مصنف موصوف نے اس کی اہمیت کے باب میں کوئی مبالغہ نہیں کیا ہے۔
فصل اول برہم نے بعض طرق پر غور کیا تھا جن سے تقلید ہونا راسخاں کو گویا ایک سانچے
میں ڈھالتی ہے اور شخص کو اجتماع کے اس صنف کے مشابہ بناتی ہے جس میں وہ پیدا ہوا
ہے۔ اس فصل میں ہم تقلید کے نتائج پر اجتماعی نقطہ نظر سے غور کریں گے کہ حیثیت مجموعی
نہ کہ شخصی تکمیل کے نقطہ نظر سے۔

تقلید اولیٰ شرط ہے کہ مجموعی ذہنی حیات کی تفصیلی تحقیق مجموعی ذہنی حیات کی ایک اور جلد کے لئے
محفوظ رکھا ہوں یہاں میں اس مضمون کو صرف یہ دکھانے کے لئے کر رہا ہوں کہ جب انسان کسی گروہ کے ایک
رکن ہونے کی حیثیت سے خواہ وہ گروہ کسی قسم کا ہو فکر کرتے ہیں محسوس کرتے ہیں اور کام
کرتے ہیں خواہ وہ گروہ ایک جم غفیر آدمیوں کا ہو کوئی انجمن ہو خواہ کوئی تمدنی یا مذہبی
جماعت ہو شہر ہو یا قوم ہو یا کوئی معاشرتی مجمع ہو۔ اُن کے مجموعی افعال سے ظاہر ہوتا ہے
کہ ذہنی طریقے ہر انسان کے بالکل بدلے ہوئے ہیں اس واقعہ کے وسیلے سے کہ اُس نے
فکر کیا محسوس کیا یا عمل کیا یہ حیثیت ایک فرد گروہ کے اور باہمی ذہنی عمل اسی گروہ
کے اور ارکان کے ساتھ اور کل گروہ کے ساتھ مجموعی حیثیت سے۔ معاشرتی گروہ بندی کی
بسیار صورتوں میں تقلید (اُس وسیع معنی کے ساتھ جس کی تعریف سابقہ ہو چکی ہے) خاص
شرط اس عظیم انقلاب کی ہے شخص کے ذہنی طرق عمل میں۔ اور مکمل صورتوں میں معاشرتی اجتماع
کے بھی اس کی حرکت بطور ایک بنیاد کے ہے اگرچہ اُس میں بوجہ شرکت اور عالموں کے
بہت کچھ پیچیدگی پیدا ہو جاتی ہے) تاکہ وجود اور عمل مجموعی ذہن کا ممکن ہو جائے اُس کا
مجموعی تدبیر جز بہ سیرت اور ارادہ۔

بغیر اس کے کہ ہم مجموعی ذہن کے حالات ماہیت اور افعال کے مباحثہ میں اس
سے زیادہ دخل دیں ہم بعض خاص خاص مفید نکتوں پر جن کا ظہور تقلید سے بحیثیت ایک
معاشرتی عامل کے ہوتا ہے نظر کریں۔

انسانی اشخاص کی ہستی کی تکمیل میں تقلید بہت موثر ہے جس کو ہم نے ملاحظہ کیا
اسی کے ذریعہ سے سچا محض حیوانی خواہشوں کی زندگی سے ضبط نفس اور تدبیر اور عزم بالجوہر کے
مرتبہ پر پہنچتا ہے۔ اور تقلید نے ایسا ہی کام انسانی نسل اور انسانی جماعت کی تکمیل میں
کیا ہے۔

انسان کی ذہنی ساخت اعلیٰ درجہ کے حیوانات سے بین امتیاز رکھتی ہے کھینے کی قوت میں تجربہ سے استفادہ کرنے میں جدید اسلوب رد عمل کے لئے ایجا کرنے میں اور متعدد موقعوں کے لئے اپنی زندگی کی مناسبت پیدا کرنے میں۔ یہ فوقیت انسان میں بغا ہر اس پر موقوف ہے کہ اٹھ کا دماغ بہت بڑا ہے۔ دماغ میں عصبانی مواد بھرا ہوتا ہے جس میں کل پذیر ی کا خاصہ ہے جس کا حجم اُن حصوں کے مجموع سے بڑھا ہوا ہے جن کا نظام پیدا انشی ہے اور جو ہر دماغ کے نیم کروں کا جزا اعظم ہی مواد ہے۔ بڑا دماغ اور وسیع استعداد ذہنی و دستگی اور اکتساب کی جو اس کے ضمن میں داخل ہے انسان کی اجتماعی حیات کے ارتقاء کے ساتھ ہے ان کی تکمیل بھی ہوئی ہے اور اس کے ساتھ ہی زبان نے بھی ترقی کی جو کہ اجتماعی حیات کے کمال میں قوی موثر ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کے لئے جو معاشرتی اجتماع سے جدا گانہ زندگی بسر کرتا ہو جزا اعظم اس دماغ کا اور استعداد تعلیم اور اکتساب کی بے سود ہوگی اور ذخیرہ علمی اور اعتقاد رسم و رواج خواہ اکتسابی ہو خواہ تقلید کی جب انہوں گے تو وہ استعداد بھی محفل اور بیکاری رہے گی۔ در حالیکہ انواع حیوانات نے ادنیٰ درجہ سے اعلیٰ مدارج ذہنی میں ترقی کی پذیریت ترقی پیدا انشی ذہنی ساخت کے جو اس نوع کے لئے مخصوص تھی۔ انسان نے جب سے انسانیت میں قدم رکھا کیفیت اور کثیت کے اعتبار سے علم اور اعتقاد اور رسم و رواج جو کسی اجتماع کی روایت میں داخل ہے اُس نے ان سب کے وسیلے سے ترقی کی۔ اور اپنی جماعت کے اخلاقی اور عقلی روایت کے تفوق سے ہندبا انسان کی فوقیت موجودہ وحشیوں پر اور اپنے آباؤ اجداد پر اگر بالکل نہیں تو اکثر یہ ضرور موقوف ہے۔ یہ زیادتی اور ترقی روایت کی بہت سے مدارج طے کر چکی ہے جب اس مرتبہ پر پہنچی ہے ذرا ذرا سی باتیں جن کی نسبت کچھ ایسی اہمیت نہ تھی پئے درئے نسلوں میں چند موجد اذبان نے شروع کی تھیں اور وہ معاشرتی رہایات میں داخل ہو گئیں خواہ جمہور نے اُن کو مان لیا خواہ تقلید اکتساب کیا۔ اسی کا مجموعہ تعلیم و تہذیب ہے بالکل یا اکثر یہ جو کہ مذہب یورپ کو عقلاً اور اخلاقاً یورپ کے علمبرگ کے انسانوں سے ممتاز کرتا ہے پس یہ جملہ اور ایک لفظہ روایت میں

لے عمل جو اُس تمدن کے سہرا ہے جبکہ فلاسٹ پتیل اور وہ دیگر دریافت نوے تھے پھر کے آلات وغیرہ بنائے جاتے تھے اُس زمانے کے نمونے عجائب خانوں میں موجود ہیں ۱۲ م۔

مخصوص میں اور کل روایت تقلید کے وسیلہ سے موجود ہوئی ہے کیونکہ تقلید ہی کے وسیلہ سے ہر نسل اپنے سابق کی نسل کی روایت کو اخذ کر کے اپنی بنا لیتی ہے اور تقلید ہی کے ذریعہ سے اگر کوئی ترقی کی بات کسی ذہن میں آئی جنہیں ہن میں سب سے کمیاب شے یعنی ایجاد کا شمار ہڑ گیا ہو وہ بات اس کی جماعت کی روایت میں شریک ہو جاتی ہے۔

پس تقلید نہ صرف جماعت کی بڑی قدامت دوست قوت ہے بلکہ یہ کام معاشرتی ترقی کا جوہر ہے۔ ہم اس کے اجتماعی اعمال پر ان دو عنوانوں کے تحت میں اختصار کے ساتھ نظر کر سکتے ہیں۔

تقلید قدامت پسندی کے عامل کی حیثیت سے

کسی ملک ضلع معاشرتی طبقے مکتب دارالعلم پیشہ یا جماعت یا کسی قسم کے افراد میں جو شاہتیں ہوتی ہیں جو ان افراد کو ارکان کسی دوسری ویسی ہی جماعت کے ارکان سے ممتاز کرتی ہیں وہ خصوصیت کے ساتھ باہمی میل جول رابطہ و ارتباط سے ارکان کے ہوتی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کی نقل (تقلید) کرتا ہے اور تقلید آدہ سب ایک ہی روایت کو تسلیم کر لیتے ہیں۔ اسی عنوان میں زبان مذہب تمدنی اور اخلاقی اعتقادات اور عادات و خصائل خورد و نوش لباس بودا باش تفریح اور وہ معمولی افعال انسانوں کی زندگی کے جزو اعظم ہوتے ہیں۔

ایک جمالی تعین کی اشاعت عام ہے کہ قومی خصائص کسی ملک کے پہننے والوں کے

لے یہ خلاصہ توجیہ تقلید کے اجتماعی اعمال کی بہت کچھ مسٹر تارڈی کے مشہور رسالہ لیونٹس ل امیشس سے ماخوذ ہے ۱۲ ص ۴۔

۱۱ گزشتہ مذہبی میں اعتبار اس قوت کے جس سے معاشرتی، حول قریب کا اثر فرد واحد پر پڑتا ہے انقلاب غیر واقع ہوا لیکن یہ کہ صورت ہر شخص کے مذہبی اعتقاد کی اس کی جماعت معین کرتی ہے بالکل درست تھا بلا کسی استثناء کے جملہ قدیم ترعو میں اور جمہور کے باب میں اب تک درست ہے ایسا ہی ضعف تمدنی روایت کے اثر کے بارے میں بھی ہوا لیکن اب تک یہ کہ حد تک بلا بہت نظر میں درست ہے کہ ہر لوگ یا لڑکی جو اس بنیاد پیدا ہوتی تو یا تو وہ چھوٹا سا چھوٹی سی لہر ہے (آنا خیال) یا چھوٹا یا چھوٹی کسروٹیو (قدامت پسند) گایا کہ تقریباً تمام زندگی اسی طرح بسر ہوتی ہے ۱۲ ص ۴۔

اکثر پیدائشی خاصے ہوتے ہیں۔ مگر اس مشہور مسلمہ کی غلطی میں کلام کرنا فضول ہے اور یہ کہ قومی خصوصیتیں کسی نہ کسی طرح وہ جملہ امور جو یورپین ممالک کے باشندوں کے مابین امتیاز ہیں یہ سب بالتخصیص مختلف روایات کے منظر ہیں۔ نسلوں اور نسلوں کی صفوں کی ذہنی ساخت میں پیدائشی فرق ہیں اور یورپین ممالک کے باشندوں میں اور یہ پیدائشی خصوصیتیں بہت اہم ہیں۔ اس سبب سے کہ یہ خصوصیتیں مدت ہائے دراز تک مستقل حمایت کا باعث ہوتی ہیں یا ایسا اثر کرتی ہیں جس سے قومی تعلیم و تہذیب اور روایت ایک سانچے میں ٹھل جائے لیکن پیدائشی خصوصیتیں نسبتاً بقابلہ قومی خاصوں کے جس کو ہر شخص اپنی شرکت کے کسی جماعت میں کتاب کرتا ہے خفیف ہوتی ہیں اور ان اکتسابی خصائل کے ہونے ہوئے جو خاں رہا اخذ کئے گئے ہیں تھیں خصوصیتیں چھپ جاتی ہیں۔ اگر ناظر کتاب کو ان بیانات کی حقیقت میں شک ہو تو اس کو چاہئے کہ تخیل سے کوشش کر کے فرض کرے کہ اس نصف صدی کی مدت میں ہر بچہ جو انگریزی ماں باپ سے پیدا ہوا ہے وہ اس طرح کہ جیسے کوئی جادو کی چھڑی چھو کے سحر کرے فوراً فرانسیسی یا کسی اور یورپی بچے سے بدل جاتا ہے۔ اس نصف صدی کی مدت کے گزرنے کے بعد انگریزی قوم فرانسیسی قوم کے اشخاص سے بنی ہوئی ہو جائے گی اور فرانسیسی قوم انگریزی نسل کے اشخاص سے میں خیال کرتا ہوں کہ یہ صاف ظاہر ہے کہ باوجود اس کامل تبدیلی کے جو قومی خصائل میں واقع ہوئی دونوں قوموں کی قومی خصوصیات میں بہت ہی کم فرق پڑے گا۔ فرانسیسی فرنیچہ زبان بولتے ہوں گے اور انگریز انگریزی زبان مع جملہ مقامی اختلافات کے جس کے ہم عادی ہیں اور تلفظ میں بھی نامعلوم سا فرق ہوگا۔ فرانسیسی مذہب غلبہ کے ساتھ رومن کیتھولک اور انگریزی قوم میں اختلافات فرق پیرسٹنٹ کے موجود ہوں گے۔ تمدنی انتظامات میں کوئی زیادہ تغیر ہوگا رسم و رواج اور عادات ہیں دونوں قوموں کے ایسی تبدیلیاں واقع ہوں گی جو مردار یا کہ منسوب ہو سکتی ہیں اگرچہ ایک باریک بین مبصر کو دونوں قوموں کا ایک دوسرے کے قریب ہو جانا محسوس ہوگا۔ فرانس کا رہنے والا اب بھی فرانسیسی ہی ہوگا اور انگلستان کا رہنے والا انگریز ہی رہے گا ظاہر نظر میں البتہ جسمانی صورت دونوں قوموں کی ایک دوسرے میں تبدیل ہو جائے گی ہم اس پر بھی ترقی کر سکتے ہیں اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہی حال ہوگا اگر ایسا مبادلہ بچوں کا انگلستان اور کسی ایسی قوم میں ہو جن سے کمتر محابست ہو مثلاً

ترک یا جا پانی۔

غلبہ روایتی خصائل کا جس کو ہر مثل تقلیداً اخذ کرتی ہے اور پر پیدائشی خصائص کے قائم رہتا ہے نہ صرف اس اعتبار سے جس کا ابھی تذکرہ کیا گیا ہے بلکہ اُن کاموں کے اسلوب میں بھی جو اصلاً شخصیت کے مظاہر تصور کئے جاتے ہیں مثلاً مختلف کارستانیاں فنون کی سائنس کی ادب کی باہمی بول چال کی اگرچہ ان میں کمتر مشابہت کا ظہور ہو۔ اس عہد میں قوموں کا باہمی میل جل بکثرت بڑھ گیا ہے جس نے قومی اختلافات اور خصوصیات کو بہت کچھ مٹا رکھی میں ڈال دیا ہے مگر جب ہم قدیم عہد پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ قوت تقلید کی انسانی کردار کے ان شعبوں میں اور جملہ امور میں بھی شخصیت یا پیدائشی خصوصیتوں پر بہت غالب ہے۔ کیونکہ جہاں تک ہم پچھلے زمانے میں جاتے ہیں اور تعلیمی جمہوری زیادہ صحت اور خصوصیت مقامی کے ساتھ جملہ عناصر تذبذب پائے جاتے ہیں یہ روایتی خصوصیتیں ایسی استوار ہیں کہ آثار قدیم کے ماہر اور علم الانسان کے عالم اطمینان کے ساتھ گزشتہ سہ صدیوں قوموں اور نسلوں کی تعلیم ان کی مناسبات کا سراغ لگاتے ہیں جو روئے زمین کے بڑے بڑے رقبوں پر آباد تھیں اور ہر ایک کا ایک بڑا زمانہ گزرا ہے یہ ماہرین اور علماء قدیم مقبروں کی وضع سنگ تراشی کے انداز تعمیر کی خصوصیتیں اور ظروف گلی یا سفال کی شکلیں چھوٹا یا بڑا ہونا اور ان کے نقش و نگار قدیم اسلحہ یا در کوئی دیر یا مصنوعی اشیاء حتی کہ تھنوں کے عمارت میں جمائے کا طرز کچی قسم عمارت کے لئے ان امور کو ملاحظہ کر کے سلف کے آثار در یافت کرتے ہیں۔

یہ ایک کلی قانون تقلید ہے کہ طرز افعال میں زیادہ تر استقلال اور استحکام پایا جاتا ہے بہ نسبت تغیر اور احساس کے الطوار کے اسی لئے بہت قابل ملاحظہ مثالیں لگے مثال تہذیب کی اعمال اور رسوم کی صورت میں ملتی ہیں جن کا مفہوم اور اصلی اغراض مدت سے فراموش ہو گئے یا بالکل ہی بدل گئے اور جدید صورتیں پیدا کر لیں۔ ایک نہایت دلچسپ مثال قدیم رسوم شادی بیاہ کے ہیں جو ابھی تک باقی ہیں مختلف یورپی دیہات میں ان زمانے میں یا قریب قریب زمانہ موجودہ وطن کو گرفتار کر لانا ہے اور اتنی چادرل پھینکنے اور

لے وطن کا گرفتار کر لانا یا پھر لانا چند دستان کی جنگلی قوموں میں بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً دکن میں گونڈ کی قوم میں ابھی تک یہ رسم موجود ہے اگرچہ اب فی الحقیقت زبردستی گرفتار کر کے نہیں لاتے لیکن اس کا

پرانی جوتیوں کا پھینکنا دو لہا کی خصوصیتی کے وقت جواب تک ہم لوگوں (انگریزوں) میں جاری ہے غالباً آخری نشان تغلبی ازواج کا اب تک باقی رہ گیا ہے بعض حصوں میں یورپ کے ایک اور علامت قدیم ازواج کی پائی حاتی ہے یعنی دلہن کو خرید لینا دو لہا اپنی دلہن کے ماں باپ کو چند دانے غلہ کے دیتا ہے عجب تر تو یہ ہے کہ قدیم رسم باقاعدہ غل کی صورت میں اب تک موجود ہے جہاں حقیقی معاملہ کی صورت بدل کے بالکل عکس کی صورت پیدا کی ہے توقع یہ کیجاتی ہے کہ دلہن اپنے ہمراہ دو لہا کے پاس یا اس کے خریدنے کے لئے ایک مقول رقم جینر کے نام سے لاتی ہے۔ اسی طرح تقریباً قدیم وضع کے دیہاتی تیموار قدیم رسوم کے آثار ہیں جواب تک باقی رہ گئے ہیں مذکورہ جوتی کے رسوم و عبادات جن کے وسیلے سے ہمارے آباد اجداد یوتاؤں کو مناتے اور ان کی عزت کرتے تھے یعنی وہ قوتیں جن کو وہ فطری طرق عمل کا جو ان کی خیر و عافیت سے تعلق رکھتے تھے سرپرست و حامی جانتے تھے۔ ماہ مئی کے دن کا تو ارشلاً غالباً ایک باقی ماندہ اثر ان رسوم کا ہے جن کے ذریعہ سے وہ رویدگی کے دیو یا دیوتا کی پرستش کیا کرتے تھے اور اس کو مناتے تھے۔ اس کی متعدد مثالیں بیان کی جا سکتی ہیں اس زمانے میں ان مذہبی عبادات کا انقلاب محض تعطیل کے جن کی صورت میں مختلف قدیم گوشوں میں ملنے کے دھوم دھام سے جاری ہے۔

یہ رجحان رسوم کے تقلیداً باقی رہنے کا اس زمانے کے بعد بھی جبکہ ان کا اصلی منشا نسیا نسیا ہو گیا تھا مدت تک بہت ضروری اثر رکھتا ہے نہ یہ کہ وہ محض عملیات کی صورت میں علم انسان کے ماہرین کے لئے محفوظ کیا گیا ہو۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بعد فراوانی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: مسمیٰ یا بصورت اب تک موجود ہے دلہن کو جاسوار کے گاؤں کے باہر کھڑا کر دیتے ہیں اس مقام سے دو لہا دلہن کو اٹھا کے لیجا تا ہے ۱۲ مترجم۔

۱۱ خصوصیت کے ساتھ ملاحظہ ہو پروفیسر جی فریزر کی کتاب (دکوٹن بو) سنہ ۱۲ مسم۔

۱۲ یہ طریقہ بہت سرعت کے ساتھ جزائر نارینس طرٹلس میں جاری تھا جس زمانے میں نے وہاں چند ماہ بسر کیے تھے اب سے دس برس پہلے۔ وہاں کے باشندے بیسائی ہو گئے تھے (دراستے نام ہی سہی) میرے وہاں جانے کے میں برس پہلے ۱۲ مسم۔

ہو جانے اصلی غرض و غایت کے ان رسوم کا مفہوم بدلا اور نئے معنی پہنائے گئے اور نسل در نسل اس جدید مفہوم کے ساتھ محض تقلید و سلف کے طور پر جاری رہے اگرچہ واقعہ کی ماہیت کے اعتبار سے یہ شاید نا در ہی ممکن ہو گا کہ ان انقلابات اور تعلیمات کی کوئی اصلیت سوا قیاسات کے دریافت ہو سکے۔ اس قسم کے طریق عمل کی ایک مثال ہم رابرٹن اسمتھ کا قیاس اس باب میں کہ ہمیشہ روشن رہنا غریب کی آگ کا جو اکثر اقوام میں حیات اور قابلمندی اور ہوسہنری کی علامت قوم یا شہر کے لئے مانی گئی ہے یہ جدید مفہوم سے اس آگ کا نشان ہے جو قربانی کے بجائے کھیلے حصوں کے جلا دینے کے لئے کام میں لائی جاتی تھی جن کا پھینک دینا یا کسی اور طرح سے دور کرنا ہرگز جائز نہ تھا۔ اور اکثر اعلیٰ درجے کے مذاہب میں ایسے رسوم جو کسی شعار کی یادگار میں محمول وجہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ قدیم رسوم کے یادگار ہیں جن کو جدید مفہوم دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر اے کپس اس کے آگے جاتے ہیں اور نہایت قوی دلیلوں سے ثابت کرتے ہیں کہ سب یا اکثر قصے اور تعلیمات اور فی الواقع تمام مذہبی مفہوم اپنی درجہ کی تہذیب کے اسی جدید ترجمانی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ یادگار ایسے رسوم کے ہیں جو کسی زمانے میں عملاً مفید تھے۔

بعض قوموں میں قدامت پسندی کی تقلیدی قوت بلا شک زیادہ قوت کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہے بہ نسبت دوسری قوموں کے۔ قوت رسم و رواج کی عموماً تہذیب کی بہت ہواری یہ زیادہ استوار اور فائق ہوتی ہے۔ ایسی قوموں میں جملہ افعال کا جواز اور اعلیٰ درجہ کا حکم اور مقبولیت رسم و رواج کو حاصل ہے۔ اور میزان تہذیب میں مستند بہ ترقی کرنے کے بعد بھی ممکن ہے کہ ان میں پھر ایک بار جو دکی حالت پیدا ہو روایت کی فوقیت کے تحت میں اور اس کو قیام رہے کیونکہ کوئی حدت کوئی ایجاد قوم میں نہیں ہوتا خارج سے جدید تصورات نہیں آتے پاتے کیونکہ کوئی شخص یا کوئی اور قوم اس قوم کی نظریں و قوت نہیں رکھتے جو ان کے اسلاف کے ہم پلندہ ہوں اور ان کی گذشتہ عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت نہیں چمکتی۔ اجتماعات جو محمول درجہ پر تہذیب کے پہنچ چکے ہوں اور ان میں ایسا نظام قائم ہو چکا ہو جو خارجی سخت حملوں کا دفاع کر سکتے ہوں مدت تک بلا کسی تغیر کے موجود رہیں آگے ہسیا کہ ہم جیسی قوم میں ملاحظہ کرتے ہیں پس ہر نسل کے بعد و قدت

سلف کی زیادہ ہوتی جاتی ہے کیونکہ ان پر مرور ایام کا بڑا پڑا اثر ہوتا ہے اور رموز کی تاریکی بچھا جاتی ہے اور اس طرح رسم و رواج کی ٹھیکیا سخت تر ہوتی جاتی ہے جس کا توڑنا مشکل ہوتا جاتا ہے۔

تقلید ترقی کے عامل کی حیثیت سے

اگرچہ اجتماعات کی حیات میں تقلید رسم و رواج اور اقسام روایات کے بقا کی موجب ہے لیکن یہ تہذیب کی ترقی میں شریک ہو کے بہت کچھ کرتی ہے۔ اس کا عمل ترقی کے عامل کی حیثیت سے دو خاص قسموں میں منقسم ہے (۱) تقلید کے ذریعہ سے تمام قوم میں وہ خیالات اور اعمال شائع ہو جاتے ہیں جن کو بعض ارکان قوم جن میں خاص فطری ذکاوت ہوتی ہے پیدا کرتے ہیں۔ (۲) تقلید کے ذریعہ سے اشاعت تصورات اور اعمال کی ایک قوم سے دوسری قوم میں تقلیدی اشاعت کے متعلق مخصوص ہئیتیں یا قوانین ہیں جو ان طریق عمل کی دونوں صورتوں میں مشترک ہیں۔

تہذیب کے کسی عنصر یا تعین یا کوئی فن۔ کوئی وضع کوئی وجدانی اعتقاد کوئی خصلت یا کسی ذہنی انداز کی اشاعت خواہ وہ کیسا ہی ہو سلسلہ ہندسی میں (دو ذنی رات چو گنی) ترقی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر شخص یا ایک گروہ جو جدید تصور کی تقلید کر کے اس کو عمل میں لانا ہے ایک جدید مرکز اشاعت ہو جاتا ہے جس کی شعاعیں ہر جانب پھیلتی ہیں اور اس تصور کو جملہ افراد اور جماعتیں جو اس پہلے شخص سے ملتی ہیں اخذ کرتی ہیں۔ دوسرے اس لئے بھی کہ اشاعت کے ہر قدم پر رتبہ اثر کا وسیع ہوتا جاتا ہے اور تعداد اشخاص کی بڑھتی جاتی ہے با اس ہر کثرت رائے سے اثر کا اس پر اضافہ ہوتا ہے۔

سرمت کے ساتھ پھیلنا تہذیب کے کسی عنصر کا تقلید کے وسیلے سے کسی قوم میں پھیلنا دو شرطوں سے مشروط ہے۔ اول کثرت آبادی ناشیا افادہ اور استفادہ یا رسل و رسائل کے ذریعوں کی ترقی اور دہیکل ان کا کثرت سے متعل ہونا جو کہ انیسویں صدی کے اواخر میں ہوئی۔ اس نے بھی تقلید کے ذریعہ سے ہماری گھنی ہوئی آبادی میں اس درجہ اشاعت حاصل کی کہ اکثر خیتوں سے اعلیٰ درجہ کی یکسانی پیدا ہو گئی۔ مختص المقام محاورات جلد جلد غائب ہوتے جاتے ہیں مقامی خصوصیتیں لباس کی اور معاشرتی اوضاع کی تقریباً بیکار ہو چکی ہیں در حالیکہ مختص المقام کھیل مثلاً گولف چند ہی سال میں تمام ملک میں پھیل گئے۔

رفقار خفیف طرزوں کے اشاعت کی عجیب و غریب ہے۔ ہاتھ ملائے کا جدید طریقہ لگاتار کے حذف کرنے کا انداز گڈ مارش کنسٹانتونوں کی ٹوپوں کی شکل (اور سائز) نمونہ یا بالوں کے بنانے کا انداز ایسے کھیل جیسے بنگ پانگ اور ڈا یا بولو۔ یہ سب اور سیکڑوں بلکہ دفعتاً اور نہیں معلوم کس طرح ظہور پذیر ہوتے ہیں اور چند ہی ماہ میں تمام ملک کو تاراج کر کے کوئی ملک و بائے عام کی طرح نکل پڑتے ہیں اُسی طرح دفعتاً غائب بھی ہو جاتے ہیں۔ ان تقریباً سب صورتوں میں تقلید اور ضد تقلید دونوں ساتھ ہی ساتھ قوت کے ساتھ کام کرتے ہیں ہر نو گرفتار نہ صرف بہ سبب اُن لوگوں کے وقار کے جن کی وہ تقلید کرتا ہے متاثر ہوتا ہے بلکہ یہ بھی چاہتا ہے کہ اور لوگ جنھوں نے اب تک وہ طرز اختیار نہیں کیا ہے نرالی وضع پیدا کرے۔ اور اس قومی موثر ضد تقلید کہ یہ خفیف طرز اس قدر جلد فضا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کوئی طرز جب متعدد افراد میں عام ہو گیا جو تعداد مجموع آبادی سے مخصوص تناسب رکھتا ہے تو ضد تقلید کا عمل پلٹ کے ہوتا ہے تاکہ طرز زیر بحث متروک ہو جائے اور کوئی اور طرز اُس کی جگہ پر قائم ہو۔ بنی جدید وضع کی ٹوپنی پسند نہیں کرتی خواہ اُس پر کسی ہی کھلتی ہو کیونکہ اُس کی ماما اور اُس کے غریب ہمسائے بھی اس کی دیکھا دیکھی اب ایسی ہی ٹوپنی پہنتے ہیں۔

یخفیف خفیف طرز عموماً بالکل مٹ جاتے ہیں۔ لیکن جلد جدید خیالات جو تقلید سے پھلتے ہیں ضرور ہے کہ اولاً فیشن ہو جائیں قبل اس کے کہ وہ رسم و رواج کی حیثیت سے۔ روایت میں داخل ہوں اور جلد اخذ کر لینا اور پھیل جانا جدید طرز کا لقیقی علامتیں کسی قوم کی تہذیب کی روانی اور صورت پذیری کی ہیں اور یہ کہ قوم جدید اوضاع و اطوار و عقائد اور انتظامات کے اخذ کرنے کے لئے آمادہ ہے اور اس کی صلاحیت رکھتی ہے اور تغیر پذیر ہے اگرچہ یہ تغیر تہذیب اور معاشرتی نظام کے لئے مفید نہ ہو۔

تقلید کسی قوم کے تمدن کو ایک یا دو طریقوں سے بدل دیتی ہے۔ یا بذریعہ قائم مقامی یا باضافہ۔ یعنی جدید عصر تہذیب جو کسی قوم میں تقلیداً شائع ہوا ہے یا کسی قدیم روایتی عصر کے منافی ہے اُس کو مٹا دیتا ہے اور اُس کی جگہ خود لے لیتا ہے یا موجودہ روایت کی توسیع اور تکمیل کا موجب ہو کے اُس کی خوبیوں کو بڑھا دیتا ہے۔ مثلاً زبان یا مذہبی نظام ایک قوم دوسرے سے تقلیداً اخذ کرے اور اپنی زبان کو بھلا دے

اور مذہب کو ترک کر دے یا دوسری زبان اور مذہب اس کی جگہ آجائے لیکن عموماً ایسا ہوتا ہے کہ دسی زبان یا مذہب کے ساتھ جدید کی آمیزش ہو جاتی ہے اور اُس کی خوبیاں بڑھ جاتی ہے اور اب یہ زیادہ پیچ و خم پیدا کرتے ہیں اور لوگوں کی ضرورت کے لئے کافی نہیں ہو جاتی ہے جیسے مثلاً جب نارمن فریچر کی انگریزی قوم نے بہت تقلید کی اور اس طرح انگریزی زبان میں اکثر جزو اس کا شریک ہو گیا یا جب مذہب بودھ کا جاپانی قوم نے اختیار کیا تو اُس کا جزاں کے قدیم مذہب شیو کی بزرگی پرستی کے ساتھ مل گیا کہ وہ مذہب مٹ گیا ہوا اور جدید مذہب اس کی جگہ آ گیا ہو۔

کوئی خیال یا عمل جو ایک مرتبہ ایک قوم دوسری قوم سے تقلیداً اخذ کرتی ہے وہ انتہائی درجہ اشاعت تک تا اسکان پہنچ جاتا ہے حسب حالات معاشرت اس قوم کے پھر یہ رسم یا انتظام جس میں یہ مل کے اُس کا جز ہو گیا ہے غیر محدود و زمناً تک قائم رہتا ہے اپنی انتہائی درجہ کی قوت اور اشاعت کے ساتھ اور جب تک کوئی اس کا مد مقابل موثر پیدا نہ ہو جعت قہقری نہیں کرتا نہ فنا ہوتا ہے۔ اس قانون کی تصحیح کے لئے ہم چار خوری تمباکو کشی یا لان ٹینس کو پیش کر سکتے ہیں۔ جب تقلید کسی خیال کی اس درجہ سیکڑائی تک پہنچ جائے یا نقطہ یا درجہ انتہائی اشاعت تک نہ شمار اعداد کا ماہر نہذریعہ اعداد کے اُس کے آثار اور مظاہر کے استقلال وقوع کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت میں اعداد کو پیش کرتا ہے کہ انسانی افعال کا تعین قابل مشین گوئی ہے اسی طرح جس طرح اجرام سماوی کے حرکات۔

یہ تقلید قوموں کی جملہ تقلید کے اساسی قانون کی تابع ہے۔ یعنی یہ قانون کہ وہ ماخذ جہاں سے ارتسام آتا ہے ضرور ہے کہ صاحب وقار ہو ایک شخص ہو یا گروہ جو مثل شخص واحد کے ہو تو یہ تر ہو زیادہ پیچیدگی نہ کھتا ہو یا یہ کہ اعلیٰ درجہ کمال پر فائز ہو اور کسی حد تک صاحب رمز اور مقلدین کا کلیتہاً رد کرنے والا ہو۔ ایک شخص کے خیالات کو اُس کے ملک کے رہنے والے قبول کر لیں کچھ اس پر موقوف نہیں ہے کہ خیالات عمدہ ہوں بلکہ شخص موصوف کے وقار پر موقوف ہے۔ جدید مذہب کے بانی پہلے وقار حاصل کرتے ہیں کچھ تو اپنی شخصی قوت اور سیرت سے اور کچھ اس لئے کہ وہ صاحب کرامت مشہور ہو گئے ہوں حالت وجد اور ربودگی اُن پر طاری ہوتی ہو یا اُن سے خرق عادت کا وقوع ہو یا

اُن کی پیدائش کا بطور خرق عادت کے ہونا مشہور ہو یا یہ سب اسباب جمع ہو جائیں۔ ایک بڑا جنرل اپنے جنگی کارناموں سے وقار حاصل کر چکا ہو مثل نپولین اول کے ممکن ہے اپنے خیالات سے نظام اجتماعی کو تمام قوم کے دلوں پر مرتسم کر دے۔ ایک مدبر جو اپنی فصاحت اور پارلیمنٹ کے سلیقہ سے اجتماعی حیات کا ایک طرز قرار دے سکتا ہے اور دیگر وہوں کے نظام میں تقریباً نصف باشندوں کو اپنے ملک کے اپنے خیالات کا مطیع بنا سکتا ہے اس طرح کہ اُن کو اُس کے خیالات میں کوئی جائے کلام نہ ہو۔ اس کی دو عمدہ مثالیں بادشاہ میں پائی گئی ہیں انگریزی تمدنی تغیرات میں مقبول ہونا کلیڈ اسٹون کے ”ہوم رول“ کے خیال کا اور سر چیمبرلین کا تصور ”حفاظت“۔ اگر یہ پچھلا خیال عموماً قبول کر لیا جائے تو یہ بہت ہی عجیب مثال اجتماعی تقلید کی ہوگی بڑے پیمانے سے۔ دس برس پہلے تعلیم آزاد حرفت اس ملک میں عموماً مانی ہوئی تھی مگر چند شکلی لوگوں کے چونکہ اُن کو کوئی وقار حاصل نہ تھا اُن کی کون سنتا تھا مگر اب نصف یا تقریباً نصف باشندگان ملک حفاظت کی دھوم مچا رہے ہیں۔ اور یہ انقلاب عظیم صرف ایک بالکلیہ ایک صاحب عزم شخص کے سبب سے ہوا جس کا وقار قائم ہو چکا تھا۔

مگر حجت ایک نہایت ہی شاذ نادریافت ہے اور اس سے زیادہ اُس کا جمع ہو جانا اخلاقی طبیعی اور اجتماعی فضیلتوں کے ساتھ تاکہ اعلیٰ درجہ کا وقار حاصل ہو سکے۔ لہذا اگر ترقی قوموں کی اپنے ہی عظیم الشان اشخاص پر موقوف ہوتی جو ترقی کی رفتار بہ نسبت واقعی رفتار بہت سست ہوتی۔

تقلید ایک قوم کی دوسری قوم میں خاص شرط تہذیب کی ترقی کی ہے تمام مراجع ترقی میں خصوصاً آخری منازل میں۔ وہ قوم جس کی دوسری قوم تقلید کرتی ہے دائماً اعلیٰ درجہ کی صاحب تہذیب یا زیادہ ہنرور قوت رکھتی ہوئی بنا یا استعمال کسی خاص تصور یا نظام کے جس کی تقلید کی جاتی ہے۔ سب سے عجیب و غریب مثال اس طریق عمل کی ہر تاریخ سے ملتی ہے وہ مغربی یورپ کے لوگوں کا رومیوں کی تقلید ہے جن کو رومیوں نے مفتوح کیا تھا اور اس عہد کے بعد مفتوح قوم فاتحوں پر نظر یا ب ہو گئی۔ رومنوں کے اعلیٰ درجہ کے وقار کے سبب سے وہ اپنی زبان مدہب قوانین طرز عمارت اور جملہ اسباب تہذیب سے ان قوموں کو متاثر کرتے رہے اُس عہد کے بعد بھی جب کان کی فوجی قوت میں تنزل آگیا

تھا۔ دوسری جانب اگرچہ رومنوں نے یونان کو فتح کر لیا تھا مگر انہوں نے فاتحوں کی تقلید نہیں کی بلکہ رومی خود اکثر شعبہ علم و حکمت میں اُن کے مقلد ہو گئے۔ یونانیوں کا وقار باعتبار جملہ فنون و ادب رومیوں سے بڑھا ہوا تھا۔

جاپان کی تقلید مغربی یورپ زمانہ حال کی ایک عمدہ مثال ہے اور یہ صورت منفرد ہے اس باب میں کہ تقلید کبھی بوجھ کے کی گئی درحالیکہ قدیم الایام میں قومی تقلید ادنیٰ مرتبہ پر تھی۔ کیونکہ قومی تقلید میں مثل شخصی تقلید کے ہم مختلف اطوار تقلید کا امتیاز کر سکتے ہیں جس کی ابتدا بلاغور و تامل انداز خیالات و افعال کو قبول کر لینے سے لیکے اُس کے بعد غور و تامل قومی کوشش سے مجموعی ارادے کے ساتھ اختیار کرنا ہے۔

شاید عظیم اثر قومی تقلید کا ترقی تہذیب میں قومی فنون خصوصاً طرز تعمیر سے مل سکتا ہے۔ امتیازی صورتیں فنون کی ہر قوم میں بلا استثناء دو آبائی ماحذوں تک پہنچتی ہیں جن کے باہمی کسروا کسار کے بعد اختیار کرنے سے جدید قومی فن پیدا ہوتا ہے۔ فن تعمیر ان سچے مہائے تاثیر کے سرخ اور ان کی آمیزش کے نتیجہ پر مشتمل ہے۔

جس قدر زیادہ پچھلے زمانے میں ہم جاتے ہیں وہ زمانہ جبکہ تہذیب کی وضع میں سادگی تھی ہلکویا لات کے اشاعت کی بذریعہ تقلید عجیب و غریب شہادت بہم بخشتی ہے۔ چونکہ سادہ تر تہذیب کے عہد میں خیالات کم تھے اور اس لئے اُن کی شخصی اہمیت بہت زیادہ تھی۔ مثلاً ہلکویہ شہادت ملتی ہے کہ بعض کہانیاں تمام دنیا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ منجملہ ”پرسیوس کا قصہ“ جس کو مسٹر ہارٹ لینڈ نے یہ تفصیل بیان کی ہے ایک قابل مشاہدہ مثال ہے۔ اور یہ عالمکہ اشاعت قصوں کی شاید تقلید کی سب سے عجیب مثال ہے کیونکہ اس صورت میں تقلیدی عمل میں کسی ساز و سامان کی شرکت نہیں ہے یا کسی معین اجتماعی فائدے یا مضرتیں اس کے ساتھ لگے ہوئے نہیں ہیں جن سے نہ تقلید کی غرض وابستہ ہے نہ اس قوم کی جس کی تقلید کی گئی ہے۔

ایسا ہی حال شاید اس سے کمتر صحت کے ساتھ ایسے رسوم کی حالت ہے جیسے تہنیر و تکفین کے مخصوص رسوم مثلاً مردوں کا جلا دنیا یا دفن کرنا اور اس پر ایک بیستہ بنادینا۔ لیکن طریق عمل تقلید نے بہترین نتیجے اعلیٰ درجہ کی دریافتوں سے حاصل کئے جن کی وجہ سے انسان کی قوت فطرت پر بڑھی اور یہ دریافتیں صلی منتر میں تہذیب

کی ہیں۔ زراعت چانوروں کا پالو کرنا محراب اور گنبد کی تعمیر عمارت میں تیر و کمان اور بارود کا استعمال جنگی کاموں میں بیہوشوں کا ایجاد سواری اور بار برداری میں۔ چھاپہ کا فن۔ شیشہ گر۔ بجائے اور قوتوں کے جنارات کا استعمال۔ ہر ایک ان میں سے صرف ایک چند مقام پر دریافت ہوئے اور ایک ہی قوتوں نے اس کو استعمال کیا اور تقلید کے وسیلے سے تمام دنیا میں پھیل گئے۔

ہماری موجودہ تہذیب۔ جو کہ زبان قوانین سائنس اور فنون ادبیات نظامات اور مادی سہولتوں سے مالا مال ہے اور اُس میں اعلیٰ درجہ کا بیچ و خم پیدا ہو گیا ہے۔ جدید دریا میں اور خیالات ہماری ہی قوم کے نتیجے نہیں ہیں یا کسی ایک قوم کے بلکہ تمام دنیا کے تو اُم کی کارستانی ہے۔ کسی پیشرو پر مبنی قوم نے اپنا تمدن خود نہیں پیدا کیا بلکہ ہر قوم نے دنیا کی قوموں سے جو کچھ پایا اخذ کر لیا اور ان اسباب کو خود اختیار کیا اور اپنی خاص ضرورتوں کی مناسبت سے ان کو ترکیب دیا اور خود بھی تدریجاً گہرا وہ اہمیت میں گم نہ تھا تمام دنیا کو بخشا۔

ایک ضابطہ یا قانون بین الاقوامی اجتماعی تقلید کا ہے جو شخصی تقلید پر صادق نہیں آتا جس کے ایم تارڈی نے بیان کیا ہے۔ کہ یہ تقلید حسب اظہار تارڈی اندر سے باہر کی طرف چلتی ہے یعنی تصورات اور اعتقادات کا ایک قوم کے دوسری قوم تقلید کرتی ہے اور جب تک وہ خوب شایع اور قائم نہیں ہو جاتے وہ صورتیں نہیں پکڑتے جس میں وہ بیرونی انداز سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزو ذات ہو کے تقلید کئے جاتے ہیں۔ مثلاً بڑی مثالوں میں تقلید کی برطانی نظام پارلیمنٹ ہے جن کی اور قوموں نے تقلید کی۔ ایک زمانہ ایسا گذرنا ہے کہ جو تصورات اور وجدانات اُس کے تحت میں ہیں اُن کی تقلید کی جاتی ہے اور جب تک یہ مماثلت تصورات کی کسی قوم میں (فیشن) وضع جدید کی حد سے گذر نہ جائیں اور قومی روایت میں داخل ہو کے شل اُس کے جنر کے نوجائیں موثر تقلید نظامات کی ممکن نہیں ہوتی۔ اگر یہ نظامات کسی قوم میں بزرگ حکومت جاری کئے جائیں جب تک کہ یہ منزل مماثلت کی نہ گذرے ممکن ہے کہ بالکل شکست ہو جائیں۔ اور پھر بحال نہ ہو سکیں۔ اسی وجہ سے پارلیمنٹری طرز حکومت متعدد جنوبی افریقہ کی جمہوریتوں میں ناکامیاب ہوا۔ اور روس میں بھی۔

اور اس سے وہ ناگزیر ناکامی جزائر فلپائن میں جہاں امریکن قوم نے اُس کو بزور حکومت نافذ کرنا چاہا تھا۔ اسی قانون کے موافق ہے کہ مذہب قوموں میں غیر ملکی ادبیات کا مطالعہ جس میں خیالات کسی قوم کے بہت صفائی کے ساتھ داخل ہوتے ہیں اور اُن میں اشاعت کی صلاحیت بھی بہت زیادہ ہے تقلید کے راستہ کو درست کرتا ہے کہ اُس قوم کے نظامات فنون قوانین اور رسم و رواج کی تقلید کی جائے۔ اس طرح زائد و سطلی (بند مغویں ہندی میں) مغربی یورپ میں یونانی ادبیات کے مطالعہ سے تیار ہوا تھا۔ اور اشاعت برطانی پوٹیل نظامات کی ہمارے یوٹیکل فیلسوفوں کی کتابوں کے مطالعہ کے بعد ہوئی ہو بس لوک سے لیکے آدم آسمتھ بنتھا کم اور مل تک۔

ہر قوم میں تقلید اعلیٰ طبقہ سے چلتی ہے ادنیٰ طبقوں کی جانب نہ کہ اس کا عکس اس کا سبب اس اسی قانون تقلید ہے یعنی وقار خاص شرط ہے جس سے کوئی شخص یا گروہ دوسروں پر اثر ڈال سکتی ہے اور بین الاقوامی تقلید میں یہ اشاعت فوق سے تحت کے طبقوں کی جانب بالکل واضح ہے کیونکہ اعلیٰ طبقہ کے اشخاص یا اُن میں سے کوئی گروہ اولاً تقلید کی ابتدا کرتی ہے مزید اشاعت بیرونی عناصر کی طبقہ داری تقلید سے چلتی ہے اس طریقے سے اکثر قوموں کے طبقہ امرانے بڑی بڑی خدمتیں کی ہیں مگر لوگ واجبی طور سے ان کے ممنون نہیں ہوئے۔ اگلے وقتوں میں شاہی دربار بیرونی خیالات کی اشاعت کے مرکز کا کام دیتے رہے ہیں۔ کیونکہ شاہی درباروں میں رسل و رسائل آزادی کے ساتھ جاری تھا بنسبت عوام الناس کے۔ اولاً شاہی دربار کے ارکان میں بیرونی خیالات داخل ہوتے تھے اور یہی اشخاص ان کو اختیار کر لیتے تھے اور ان سے قوم کے اور لوگوں میں اُن کا شیوع ہوتا تھا اور تہذیب کو ترقی ہوتی تھی۔ اس طرح سے فریڈرک اعظم کے دربار میں فرانسیسی علم و تہذیب کا داخلہ ہوا اور پھر لک پریشا میں شائع ہوا جو باعتبار تمدن اور تہذیب کے نسبتاً کم درجہ پر تھا۔

زائد موجودہ میں شاہی دربار اور موروثی امرابر بڑے بڑے دارالسلطنت سبقت لے گئے جو ایک معنی سے سلف کی یادگاریں ہیں مثلاً پارس شاہی دربار کا قائم مقام ہوا مجیرونی خیالات کی یہاں مشابہت پیدا کی گئی اور ایک مرکز اشاعت ہو گیا اور اپنے وقار کے باعث تمام فرانس میں اپنا اثر پھیلا دیا۔ جو لوگ عقلی فضیلت

رکھتے ہیں اور اگلے زمانے میں یہ فضیلت عموماً دربار شاہی کا متعلق تھا اور اس عہد میں بڑی بڑی دارالسلطنتوں میں اُن کا مجمع ہو گیا ہے بیرونی خیالات کے داخل کرنے میں بڑا کام کرتے ہیں اور دربار شاہی یا دارالسلطنت کی عظمت و وقار بھی انہیں سے ہوتا ہے جس سے خیالات مذکور کی اشاعت ممکن ہوتی ہے۔

علاوہ داخل کرنے اور پھیلانے بیرونی خیالات کے موروثی امر ازادے اور اداکان دولت بسبب اپنے اقتدار کے خواہ ارکان کی ذات والا میں کوئی جوہر فراقی ہو یا نہ ہو ایک اور فائدہ بھی قوم کو پہنچاتے ہیں یہ لوگ ایک عام معیار کے تقرر کے موجب ہوتے ہیں جس کو تمام قوم قبول کر کے اس کی تقلید کرتی ہے ہر طبقہ میں یہ معیار قائم ہو جاتا ہے اور اس کے سبب سے تمام قوم کے خیالات اور عقائدات میں یکسانی پیدا ہوتی ہے اور یہ قومی قوت کی بڑی شرط ہے۔ شاید یہ امر محض اتفاقی نہیں ہے کہ ترقی کرنے والی قومیں وہی قومیں ہیں جن کے معاشرتی نظام میں موروثی امر ازادے اور اُس کے طبقوں میں مرشد پرستی شامل ہے در حالیکہ ترقی نہ کرنے والی قوموں میں خواہ ان کا نظام کیسا ہی زبردست کیوں نہ ہو ترقی مسدود ہو جاتی ہے یہ وہی قومیں ہوتی ہیں جن میں ملکی امر ارادگی نہیں ہے اور اُن کے اجتماعی نظام ذاتوں کی سلسلہ بندی سے قائم ہوئے تھے۔ یہ ایسا نظام ہوتا ہے جو طبقہ داری تقلید سے محروم ہے۔ یہ عدم امکان طبقہ داری تقلید کا ذاتوں کی سخت پابندی کے ماتحت ہونے سے بلا شک ہندوستان کی برہمنی تہذیب کے جمہور کے خاص اسباب سے تھا۔ اور روس کا مرآل تہذیب میں پیچھے رہنا بھی بہت کچھ اسی سے منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہاں شمالی فاتحوں نے وارگس کے فوجی اور دفتری حکومت کو قائم کیا جو نسبتاً مجمع کثیر کے مہذب بنانے میں ناکام رہا سلیو کے دہقانوں پر اُس کا اثر نہ ہوا کیونکہ ان میں متوسط طبقے کے نہ تھے جو طبقہ امر کی تقلید کرنے کے قابل ہوتے۔ چین کے تمدن کی جمہور کی حالت اور یورپی خیالات کے دخل کے باب میں چین اور جاپان میں جو بڑا فرق ہے۔ (اگرچہ چینی آد جا پانی نسل کے اعتبار سے قرابت رکھتے ہیں) بہت کچھ اسی سبب سے منسوب ہو سکتا ہے کہ چین میں موروثی ملکی امر ازادگی موجود نہ تھی۔ چونکہ جاپان میں ملکی امر ازادوں نے زمانہ محال میں

منفردی خیالات کی تقلید کی جن کا بہت اقتدار تھا اور جمہور قوم پر اپنے اقتدار سے اثر ڈال کے جاپانی تمدن کو بڑی سرعت کے ساتھ ترقی بخشی اور اب تک یہ ترقی جاری ہے اور اکثر اعتبارات سے جاپانی تمدن ترقی کر چکا ہے۔ درحالیکہ چین میں ملکی امرا زادگی موجود نہیں کیونکہ منکو قوم کے امرا وحشی اور غاصب خیال کئے جاتے ہیں اور انکو ایسا اقتدار حاصل نہیں ہے کہ اگر وہ چاہیں بھی کہ وہی کام کریں جو جاپانی امرائے کیا تو کر سکیں۔ اور طبقہ حکام جن میں عالم و فاضل داخل ہیں جو امتحان کے بعد ہر طبقہ کے لوگوں سے منتخب کر لئے گئے ہیں ان کو طبقہ داری اقتدار سرورشی حاصل نہیں ہے لہذا وہ جمہور قوم پر اپنا اثر ڈالنے سے قاصر ہیں اور وہ خیالات جو انہوں نے منفردی تمدن سے اخذ کئے ہیں قوم میں نہیں پھیلا سکتے۔

انگلستان میں اثرورسشی امر زادگی کا جمہور قوم کے خیالات اور اعتقادات میں یکسانی پیدا کرنے کے لئے بہت کچھ موثر تھا۔ ہر انگریز کسی نہ کسی امیر کا گرویدہ ہے اور اس کی تقلید کرتا ہے اور اگرچہ اس قومی دہقانیت کی ہنسی اڑائی جاتی ہے اور اس کی بری حیثیت ہے بھی خصوصاً اس لئے کہ اس کی وجہ سے وہ ہر مقامی اور طبقہ داری امتیازات بہت کچھ مٹ گئے مثلاً کلب و لہجہ گفتگو اوضاع و اطوار لباس وغیرہ لیکن اسی کے باعث سے انگریزی قوم خیالات اور عقلیات کی یکسانی میں دنیا کی تمام قوموں سے بڑھی ہوئی ہے۔ اور قوم کے لوگ عقل اور ارادے کے اعتبار سے ترقی کے راستے پر سب سے سبقت لے گئے ہیں۔

ضد تقلید کے باب میں بھی چند لفظ بطور ایک جداگانہ عنوان کے کننا مناسب ہے۔ اجتماعات کے یکساں بنانے میں جیسا کہ تجارت سے ثابت ہوتا ہے یہ ضد بہت کچھ کام کرتی ہے۔ بعض چھوٹے چھوٹے جرگے اور جماعتیں سر بھرے وہمی اشخاص کی اسی کی بدولت قائم ہیں۔ قومی اجتماعات میں بھی اس کا عمل ہے خصوصاً ضائد زیادہ قوت کے ساتھ انگریزی قوم میں۔ اکثر انگریز بوسہ لینے یا ایک دوسرے کو گلے لگانے یا اشارے بازی کر سنے سے پرہیز کرتے ہیں کیونکہ یہ فرانسیسی کیا کرتے ہیں۔ ہاں کو نہ بہت بڑھنے دیں گے نہ بخشی کاٹیں گے کیونکہ یہ جرمنوں کی منع ہے۔ وہ جبری فوج یا عام ملکی قواعد آموزی کو اختیار نہ کریں گے کیونکہ تقیر بامام اور وپی اقوام

میں یہ جاری ہے۔ جینیوں کی قوم سے ثابت ہوتا ہے کہ ضد تقلید قدامت دوست قوت کی حیثیت سے کیا کا کرتی ہے ایسی قوم میں جہاں قدامت پسندی کا اندر ہو۔ یہ ضد بیرونی خیالات کی تقلید یا مخالفت کو روکتی ہے یا اس کی رفتار کو بہت گت کر دیتی ہے اور اسی حال میں یہ ضد اس میں قدیم رسم و رواج کو اور بھی مستحکم کر دیتی ہے مثلاً کو با لون کی لمبی چوٹی جس کے ذریعہ سے وہ بیک نظر بچان لے جاتے ہیں یہ اُن کی (جینیوں کی) خاص علامت ہے جو اور قوموں میں نہیں ہے۔

کھیل

اس کی ضرورت نہیں ہے کہ کھیلوں کے معاشرتی فوائد پر بحث کی جائے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اُس کے عامیانه نظائر بھی مثل زور آزمائی کے مقابلہ اور قہرسم کے کھیل صرف ہمارے اشخاص کو ایک ہی سانچے میں ڈھالنے کے مصرف کے نہیں ہیں بلکہ اُن کو اجتماعی حیات کے قابل بنانے کے لئے تاکہ تعامل اور اطاعت اور قیادت کی قابلیت پیدا ہو۔ شخص کا مجموعی اغراض کے لئے کام میں لانا۔ بلکہ انھیں کھیلوں میں سلطنت برطانیہ کی قسمت کا راز مضمر ہے تاکہ اُسکے دور و دراز کے حصوں کے باشندوں میں دوستانہ رقابت کی سلسلہ جنماتی کر کے معاشرت کو ترقی دے اور ہر حصہ کے رہنے والے کو دوسرے حصوں کے باشندوں کا خیال اور لحاظ پیدا ہو۔ جہاں کہیں کھیلوں کا رواج ہوا ہو گا وہاں ایسے ہی اجتماعی فوائد کی بخشی درجہ تک مترتب ہوئے ہوں گے۔ زمانہ متاخر کے اولمپک گیمس (اس خصوصیت قدیم یونان سے مشابہت رکھتے ہیں) اور بہت سے بین الاقوامی مصنوعی قدامت آزمائیاں جنہوں کو باہمی ہمدردی کو ترقی دے رہی ہیں اور اتحاد کے رشتے بڑھا رہی ہیں اور ابھی اس سمت میں بہت کچھ ہو کے رہے گا۔

کھیل کا شوق فنون کے پیداوار کے اصل اصول سے سمجھا جاتا ہے اس اعتبار سے فنون کے ذریعہ سے جو ترقی معاشرت میں ہوتی ہے اس میں اس کا بھی حصہ ہے۔ اور فنون کے معاشرتی آثار کی عظمت ایسی بدیہی ہے کہ اُس کے بیان کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنوعات فنون جو کسی قوم میں پلہوتے ہیں وہ اشخاص کی توجہ کو بعض مخصوص حیثیات زندگی اور

فطرت کی جانب مصروف کرتے ہیں اور اُن سب کو اثر پذیر کر سکتا ہے جتنا کہ وہی جذبات پیدا ہو سکیں جبکہ وہ مصنوعات روبرو ہوں۔ اس طریقہ سے باہمی مفاہمت اور ہمدردی زیادہ ہوتی ہے۔ ان سے ذہنی مجاہدات کو ترقتی ہوتی ہے جو کہ اصلی شرط کسی قوم کے مجموعی ذہنی حیات کی ہے۔

اسی طریقہ سے بذریعہ فن کے قوموں میں باہم دیگر مراعات کا سلوک اور ربط و ارتباط کا اسلوب درست ہوتا ہے اور اس کی تہذیب ہوتی ہے۔ جب دو قوموں سے ہر قوم دوسری قوم کے مصنوعات کی قدر کرتی ہے تو ان میں معاشرت کی خلیج بگڑے یا ایک پل بند ہو جاتا ہے اور استحکم بنیاد باہمی ہمدردی اور مراعات کی قائم ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر غور کرو جاپانیوں کے ہنر نے اُن کو مہذب اور ترقی کر نیوالی قوموں کے حلقہ میں داخل کیا جہاں رسائی دشوار تھی۔ یا بار دیگر غور کرو یورپ کی قوموں میں اغراض کا اتحاد اسی سے پیدا ہوا کہ ایک قوم نے دوسری کی قدر دانی کی مثلاً یونان قدیم کی سنگ تراشی متاخرین جرمن کی موسیقی گوشتک وضع کے تعمیرات فرانس اور انگلستان میں اطالیہ کی مصوری۔

عادت

عام رجحانات جو بلند مرتبہ پر فائز ہیں اُن میں سے کل انسانوں میں ہر زمانے کے (ہماری کتاب کی فصل اول میں جس کا شمار نہرست میں سب کے بعد ہے) وہ یہ رجحان ہے کہ جملہ ذہنی طرق میں تکرار عمل سے سہولت پیدا ہوتی ہے یعنی رجحان تعقل اور افعال کے متباد ہو جانے کا جس قدر انسان کا سن زیادہ ہوتا ہے اس کے عادتیں شخص میں مستحکم ہوتی جاتی ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سن کے زیادہ ہونے کے ساتھ ہی جن چیزوں سے موافقت پیدا ہو چکی ہے اُن کو ترجیح دیتا ہے اور کسی نئے شے سے ایک معتدل حد تک نفرت کرتا ہے۔

اوپر کہا گیا تھا کہ تقلید اجتماعات میں ایک قدامت پسند رجحان ہے کیونکہ اسی کے باعث سے ہنرل فی الحکملہ تغیر کے ساتھ سابق کی نسل کے مجموعی رسم و رواج کو اختیار کرتی ہے۔ لیکن تقلید کی قدامت پسندی کا باعث یہ ہے کہ تقلید پس رجحان

کے ساتھ ساتھ کام کرتی ہے جس پر ہم اب بحث کر رہے ہیں۔ کیونکہ یہ رجحان سرے
 رجحان کو یعنی تقلید کو محدود کرتا ہے کہ ایک تنگ راستہ کے باہر نہ نکل سکے۔
 (اجتماعی تغیرات پیدا کرنے کے رجحان کو جبکہ کسی طبقہ یا قوم میں دوسرے طبقہ یا
 قوم کے تعقل اور فعل کے طریقے داخل ہوں۔) پہلا رجحان یہ جانتا ہے کہ ہر نسل
 گزشتہ نسل کی تقلید کرے نہ کہ جدید اوضاع اختیار کرے کیونکہ پیدائشی اور مقامی
 اور اپنے طبقہ کے تعقل اور جذبات اور افعال کے نمونے جو پہلے پہل بچے کے سامنے
 پیش ہوتے ہیں اور انہیں کے اثر سے ابتدائی عادتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور
 ان کے ساتھ سخت تعصب پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسا کہ جب بیرونی وضع کے نمونوں کا
 اثر شروع ہوتا ہے تو وہ اپنی قوم یا اپنے طبقہ یا اپنے وطن کے سانچے میں حل چلتا
 ہے۔ اس صورت میں اس میں کلیتہاً بدل جانے کی صلاحیت بہت ہی کم باقی ہے۔
 جو عادتیں اس کے طبقہ یا قوم کے نمونے پر پڑ چکی ہیں ان کے باعث اسے وہ
 بیرونی نمونوں کی تاثیر سے روگردانی کرتا ہے البتہ ایک قلیل مقدار میں تغیر کو
 قبول کر سکتا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ عادتوں کا پیدا ہو جانا ہر نسل کے اشخاص میں
 رسم و رواج کی پابندی اور ہمیشگی کی اصلی شرط ہے اور رسم و رواج ہر اجتماعی نظام کا
 اصل اصول ہے۔

اس کے متعلق ایک امر حاصل تفات کے قابل ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر
 اجتماع میں حیات کے بعض شرائط کا غلبہ تہذیب کے نمونے بعض اطوار یا شیوے
 اس کے ارکان کے اثر ڈالنے کے لئے زیادہ مناسب ہیں بہ نسبت بعض اور اطوار
 کے جو اس تاثیر کے مناسب نہیں ہیں۔ مثلاً گلہ بانوں کے اوضاع زندگی خصوصاً
 ادھ توہیں جو خانہ بدوش ہیں ان میں بزرگوں کا خوب زور چلتا ہے اور انہیں کی
 حکومت ہوتی ہے۔ اُن کا سا اہا سال کا تجربہ اُن کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ
 اُن کے احکام اور فیصلے گلوں کی خیر و خوبی کے لئے بہت بیش قیمت ہوتے ہیں۔
 اور ان کا جسمانی ضعف اُن کے مشوروں کی قدر و منزلت کو نہیں گھٹاتا۔ دوسری
 جانب جنگجو قبیلوں اور قوموں میں جہانی طاقت اور جوانوں کا تہور قیادت کے لئے
 عمدہ صفات ہیں اس صورت میں بزرگوں کا اثر نسبتاً کم ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

ہم دیکھتے ہیں کہ پہلی قسم کی جماعتیں انتہائی جمود اور قدامت پسندی میں مبتلا ہیں۔ اُن میں آبائی حکومت کا نظام پیدا ہوتا ہے اور بزرگوں کے اثر کی وجہ سے وہ مدت لمبے دراز تک اپنے قدیم حال پر باقی رہتی ہیں۔ گلد بانوں کے قابلِ صحرانشین خانہ بدوش اب تک موجود ہیں ان میں اجتماعی نظام قائم ہے جو ابتدائے عہد تاریخی سے اب تک اسی پہلی حالت اور وضع پر قائم ہے اور ظن غالب ہے کہ اس عہد سے بھی زیادہ قدامت رکھتے ہوں۔ دوسرے جانب دیکھیں جو اقوام انقلاب کی زیادہ تر صلیت رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ لوگ بہت ترقی کرنے والی قوم سے ہیں اور ان کی ترقی کچھ تو فوجی طبقاتی انتخاب پر اور کچھ جنگ کی اخلاقی تاثیر پر موقوف تھی اور کچھ اس لئے بھی کہ ان میں قدامت پسندی کی فسلت کم تھی اور اس کا سبب یہی تھا کہ اُن پر قدامت پسند بزرگوں کا اثر کمتر تھا۔

رجحان عادت کے پیدا ہونے کا جو ذہن کے ہر فعل میں جاری و ساری ہے ایک اور طریق سے بچ کی زندگی پر بہت موثر ہے بلکہ اس سے بڑھا ہوا اثر جماعتوں کی مجموعی حیات پر رکھتا ہے۔ میری مراد اُس رجحان سے ہے جو واسطہ کو اصل غرض بنادیتا ہے۔ یہ کہنا کچھ مبالغہ نہیں ہے کہ اکثر اشخاص میں جو اپنے داعیوں پر غور کرنے اور اُن کے تحلیل کرنے کے عادی نہیں ہیں پہلی غرض افعال کی بہت ہی کم صراحت کے ساتھ عالم شعور میں آتی ہے۔ اُن کے افعال کا تعین کچھ تو لاشعوری جبلی اقتضا سے ہوتا ہے اور کچھ بیضراضامندی اور تقلید سے ایسے افعال کے بجالانے میں جن کو وہ کرتے رہتے ہیں۔ خصوصاً عورتوں کی ایک کثیر تعداد اس کی عادی ہے۔ اکثر عورتیں اپنی نصف قوت کو گھر کی صفائی اور چیزوں کے بھار پونجھ کے سلیقے سے بھانے اور مکان کو آراستہ رکھنے میں صرف کر دیتی اور کبھی اُن کو اس کا خیال بھی نہیں آتا کہ اس سے آرام و آسائش مقصود ہے جس کا نتیجہ خوشی و غم ہے۔ وہ مقصود اصلی کو فراموش کر کے واسطے ہی کو عین مقصود سمجھ لیتی ہیں بلکہ اصل مقصود کو واسطے پر قربان کر دیتی ہیں۔ روپیہ کا جمع کرنا پہلے تو اُن فوائد کے خیال سے ہوتا ہے جو کہ روپیہ سے میسر آتے ہیں اور پھر روپیہ کی فراہمی عین مقصود قرار پا جاتی ہے۔ ہم میں سے اکثر کے لئے قوتوں کی تکمیل خواہ جسمانی ہوں خواہ ذہنی علم حاصل کرنا عمدہ

علمی عبارت تحریر کرنا یا کوئی اور فضیلت ممکن ہے کہ مقصود بالذات ہو جائے جس پر اصلی عرض کو کثیر مقدار میں قربان کر دیتے ہیں بلکہ اکثر اہل اخلاق اس قسم کے واسطوں کو اصل مقصود بنالینے کی تعریف کرتے ہیں۔

جانعتوں کے مجموعی خیال اور فعل میں یہ رجحان زیادہ قوی دکھائی دیتا ہے بہ نسبت شخصی سیرت کے۔ اور اسی سبب سے۔ جبکہ ایک انسان ممکن ہے کسی فعل کے فوائد کا سوال کرے جس کو اُس کے چند ساتھی کرتے ہوں لیکن جو فعل اُس کی پوری عمت دیانت سے بجالاتی ہے اُس کے بارے میں سوال کبھی نہیں کرتا۔ امر واقعی یہ ہے کہ جس کام کو اُس کے سب ساتھی کرتے ہیں وہ تنقید کی حد سے خارج ہو جاتا ہے اور اُس کو وہ مقصود بالذات سمجھ لیتا ہے۔ یہ امر رسم و رواج کی اصلی بنیادوں سے ہے۔ انجام اور اغراض اکثر رسم و رواج کی قدامت کے گہرے میں غائب ہو گئے ہیں بعض صورتوں میں تو شاید اصلی مقصود کو کوئی سمجھا ہی نہیں ہے رسم مذکور ممکن ہے کہ بطور مصاحبت یا استراحت مختلف رسوم کے پیدا ہوا ہو گا یا کسی خالص جہلی فعل کے رد عمل سے یا کسی بیرونی نمونہ کی بدلی ہوئی صورت اُس کا کوئی سبب ہو لیکن جب کسی رسم و رواج قائم ہو گیا وہ خود مقصود بالذات سمجھا جاتا ہے اور لوگ اس کے بجالانے کی سخت کوشش کرتے ہیں اور تکلیف برداشت کرتے ہیں اُس عہد کے مدتوں کے بعد بھی جب کہ وہ کسی غرض کے لئے مفید تھا۔ لہذا لایینی تکلفات اور رسوم ہر قدیم نظام معاشرت کو گھیرے ہوئے ہیں۔

یہ رجحان اس طرح ایک قدامت دوست قوت کی حیثیت سے شرکت کرنے کے علاوہ اکثر غلط معاشرتی کوششوں اور نظاموں کی جانب راہبری کرتا ہے یا معاشرتی حقیقتوں پر بغیر و اجبی اصرار کرتا ہے۔ مثلاً ایسی چیزیں جیسے آزادی اور مساوات ایک ردیو کے نزدیک انسانی خوشحالی کے وسیلہ ہیں وہ آزادی اور مساوات پر غلط کر رہا ہے اُس کے خیالات کو ایک جم غفیر قبول کر کے انہیں کو علت غائی اور مقصود بالذات سمجھ لیتے ہیں اور تمام معاشرتی خوبیاں ایک مدت معین تک ان پر قربان کی جاتی ہیں۔ اسی طرح آزاد تجارت پر کو بڈن نے وعظ کیا کہ وہ ایک عرض خاص کا وسیلہ ہے اس خیال کی خوب قبولیت ہوئی اور اکثر اشخاص کے لئے یہ مقصود بالذات قرار پا گیا۔

اسی طرح سے آزادی اور مساوات کو مقصود بالذات نثر کے اہل امریکہ نے جیشیوں کے لاصل مسئلہ کو اوڑھ لیا حالانکہ آزادی و مساوات وسیلے ہیں مقصود بالذات نہیں ہیں۔ برطانی قوم اسی رجحان کی بدولت جنوبی افریقہ میں اسی مشکل کے پیدا کرنے کے خطرے میں ہے۔

ہمارا مختصر تبصرہ ذہن انسانی کے ابتدائی رجحانات کے معاشرتی اعمال کا ختم ہو چکا۔ ناظرین کو یقین دلانے کے لئے کہ اجتماعات کی حیات صرف ایک مجموعہ افراد کی فعلیتوں کا ہے جس کی تحریک عقلی اغراض ذاتی سے یا عقلی خواہش سے خوشی حاصل کرنے اور تکلیف سے بچنے کے لئے نہیں ہوتی ہے اور ناظرین پر ثابت کرنے کے لئے کہ سرچشمے تک پیچیدہ فعلیتوں کے جن پر جماعتوں کی حیات مبنی ہے۔ جملتوں میں اور دوسرے ابتدائی رجحانات میں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں اور نسل کے آبائے قدیم ہیں ان کی جڑیں استحکام کے ساتھ قائم تھیں تلاش کرنا چاہئے۔ شاید ان مقاصد کا کافی بیان ہو چکا ہے۔

تکمیل کا باب اول

نظریات فعل

میرا خاص مقصد اس کتاب کے لکھنے سے یہ تھا کہ معاشرتی علوم کی نفسیاتی بنیاد کو ترقی ہو اور انسانی کردار کے اصول پر نگہری نظر ہو جائے۔ اس سائڑے تین سال کی مدت میں جب سے پہلا اڈیشن شائع ہوا میں نے بعد کی تصنیفات میں کہیں کہیں ایسے بیانات ملاحظہ کئے جن میں بنظر اس تصنیف کا اثر پایا جاتا ہے۔ لیکن کسی مصنف کی نظر جنہوں نے اس کتاب کی تنقید کی یا کسی اور طرح اس کا حوالہ دیا ظاہراً اس تک نہیں پہنچی کہ اس کتاب میں ایک نظریہ فعل پیش کیا گیا ہے جو ہر قسم کے حیوانی اور انسانی کوشش پر صادق آتا ہے جو ان صغیر (ایمل کیولی) کے تلاش غذا یا تسکین کے اعلیٰ درجہ کے انسانی فعل ارادی تک۔ لہذا میں یہ مکتبہ موجودہ اڈیشن کے ساتھ شامل کرتا ہوں۔ اس کے تین مقصد ہیں اولاً اس کی مزید تشریح کر کے اس کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں ثانیاً میں اس نظریہ کو صاف صاف مناظرہ کے صلئے عام کی حیثیت سے پیش کرنا چاہتا ہوں۔ چوتھے نمونے اپنے ہم منصب ماہرین نفسیات کی طرف بھی ہے اور خصوصاً فلسفہ اخلاق کے مصنفوں کی جانب بھی جن کے ہاتھوں میں علمائے نفسیات نے اثباتی نظریہ کردار کو بہت کچھ تفویض کر دیا ہے۔ ثالثاً میں چاہتا ہوں کہ نوجوان طلبہ نفسیات اور اخلاق وہ نظریہ جس پر اس کتاب میں بحث ہوئی اُس کا تعلق اور نظریات کردار کے ساتھ جو نئی زمانہ بنت شائع ہیں سمجھیں۔ ان مقاصد ثلاثہ کی بحث میں بعض اصطلاحی اور مناظرانہ احتجاج شامل ہے جو عام پڑھنے والوں کے لئے ہرگز مناسب نہیں ہے اسی لئے میں نے اس کو صمیم کی صورت میں پیش کرنے کو ترجیح دی اور اس کو اصل متن کتاب میں داخل نہیں کیا۔

اولاً میں بلا تعرض استدلال تصحیح کے ساتھ اُس نظریہ کو جو اس عام کتاب میں

مندرجہ بہ بیان کروں گا اور اس کے بعد اس کو ثابت کروں گا یہ دکھائے کہ اور نظریات کردار جو فی زمانہ مسلمہ جمہور ہیں وہ ناکافی ہیں۔

انسانی کردار جو اپنے مختلف جزؤں میں ایسا موضوع بحث ہے جس سے جملہ معاشرتی علوم کو تعلق ہے ایک نوع ہے ایک وسیع جنس کی نیچے پلن (سیرت اطوار یا رویہ) ذی شعور اور ذی عقل موجودات کا یہ سب سے اعلیٰ صنف طور کی ہے۔ اگر ہم سیرت کو سمجھنا چاہیں تو ہم کو چاہئے کہ اولاً کافی مفہوم طور کا حاصل کریں عموماً اور پھر اس کو معلوم کریں کہ کس طریق سے سیرت جو سب سے اعلیٰ صنف ہے طور کے ادنیٰ اصناف سے میسر ہوتی ہے کبھی کبھی ہم معطل اور بے جان چیزوں کے طور کے بارے میں بھی کلام کرتے ہیں مثلاً آلات یا سلاح بلکہ آب و ہوا کے لئے بھی۔ لیکن ان صورتوں میں ہم کو عموماً کم و بیش تصحیح کیساتھ یہ شعور ہے کہ ہم مذاق یا مجازاً ایسا کہہ رہے ہیں۔ گویا ہم مذاق سے اس چیز کو جاندار مانگے کہتے ہیں اور جو اس مذاق کی یہ ہے کہ یہ چیزیں ہمارے ارادہ کی فراہم کرتی ہیں اور گویا ہمارے مقصد کے ناکام رکھنے یا روک دینے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ عموماً معلوم ہے کہ لفظ رویہ یا طور کے مفہوم میں ضمناً بعض خصوصیتیں داخل جو صرف ذی روح چیزوں کی حرکات میں پائی جاتی ہیں۔ وہ خصوصیتیں حیات کے آثار ہیں جہاں کہیں ہم انکو پاتے ہیں ہم زندگی پر استدلال کرتے ہیں۔ ہم طور کا مفہوم حرکات ذی روح اشیاء کے حرکات کو دیکھ کے پیدا کرتے ہیں۔ اور اس مفہوم کی وضاحت کے لئے ہم کو ضرور دریافت کرنا چاہئے کہ کن آثار سے طور کی تمیز ہوتی ہے۔ بالکل محض طبیعی یا میکانیکی حرکات سے اگر ہم متغیبل کے ذریعہ سے ایک میزان طور کے اصناف کی بنائیں سب سے سادہ طور سے ایکے سب سے زیادہ پیچیدہ تک تو ہم کو معلوم ہو کہ یکہ کیوں کی جملہ ہمواریوں پر طور میں چار خاص نشانیاں ملتی ہیں۔

(۱) مخلوق صرف کسی سمت خاص حرکت نہیں کرتا مثلاً معطل مادہ کے جسپر کسی خارجی قوت کا عمل ہو اس کے حرکات اس عبارت سے ادا نہیں ہو سکتے جس سے ہم میکانیکی حرکات کو بیان کیا کرتے ہیں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ مخلوق کسی مقصد خاص کے حاصل کرنے کی سعی کرتا ہے کیونکہ حرکتیں کسی تصادم کے سامنے پڑنے سے رُک نہیں جاتیں یا ان قوتوں کے اثر سے جو راہ سے منحرف کرنا چاہتی ہوں۔ ایسی روک اور ایسا مقابلہ کوشش تیز تر اور قوی تر کرتا ہے اور یہ کوشش اسی وقت ختم ہوتی ہے جبکہ طبیعی انجام حاصل ہو جائے۔ اور

یہ انجام ماحول کے اشیاء کے ساتھ حیوان کے تعلق کا کوئی تغیر ہوتا ہے ایسا تغیر جو اوس کی ذاتی یا نوعی بقا کے لئے مفید ہو۔

(۲) کوشش مخلوق کی محض کسی سمت خاص میں استمراری رافع (ڈھکیلنے) کی صورت نہیں رکھتی جب کسی مانع پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے تو کوشش از سر نو جاری ہوتی ہے اور قسمیں اور سمتیں حرکتوں کی بدلتی رہتی ہیں جب تک کہ مانع پر غلبہ نہ ہو۔ طور یا رویہ ایک علی الاطلاق آزمائش یا کوشش ہے ایک انجام کی جانب مع اس کے کہ اگر ضرورت ہو تو جو وسیلے حصول مقصد کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں ان میں اختلاف ہوتا ہے۔

(۳) طور میں کل نظام آلی شامل ہوتا ہے۔ ہر فعل جس کو ہم ایک مثال طور کی سمجھتے ہیں وہ محض ایک جزوی رد عمل نہیں ہوتا مثال کسی عضو کی انعکاسی حرکت کے جو کہ میکانیکی یا نیم میکانیکی طرز کی معلوم ہوتی ہے۔ بلکہ طور کی ہر مثال میں تمام نظام آلی کی ازجہ ایک نقطہ پر آ جاتی ہے یعنی حصول مقصد کے کام پر۔ تمام اجزاء بدن اور کل اعضا اس عضو کے تابع اور معین ہو جاتے ہیں جو ابتداً اس مقصد کے لئے کام میں لایا گیا ہو۔

(۴) چوتھا نشان طور یا رویہ کا ویسا ہی عام ہے جیسے گزشتہ تین نشان اگرچہ اس کا مشاہدہ چنداں سہل نہیں ہے۔ یہ اس سے مراد ہے کہ کسی موقع کے کو پریدہ ہونے سے جس نے رویہ کو ابھارا تھا مخلوق اوسی طرز سے پھر ویسا ہی طور اختیار کرے لیکن تعلیت کی بعینہ وہی صورت نہیں ہوتی جیسی پیشتر تھی (جیسے میکانیکی طریق عمل میں ہو ا کرتا ہے البتہ یہ اور بات ہے کہ کل میں کوئی فتور آ گیا ہو) بطور قاعدہ کلیہ کے فی الجملہ شہادت تاثر کی زیادتی کی پالی جاتی ہے نیز درستی ان واسطوں کی جاتی ہے جو مقصد کے حاصل کرنے کے لئے اختیار کئے گئے تھے۔ اکتساب مقصد کے طریق عمل میں اختصار کیا جاتا ہے یا کسی اور طریقہ سے بڑھی ہوئی تاثیر کا ظہور ہوتا ہے تاکہ شخصی یا نوعی حیات کی خدمت عمل میں آئے

جب ہم مادی کائنات کا غور سے اندازہ کرتے ہیں کائنات میں جہاں تک ہمارے اور ان کی رسائی ہے تو یہ کائنات بغیر قیاسات اور نظریات کے تعلق کے ذہن اور ادب کے فوری مشاہدہ کے وسیلے سے بڑے دو حصوں میں منقسم معلوم ہوتے ہیں (۱) ایک قسم میں ایسی چیزیں ہیں جن میں محض طبیعی تفسیرات واقع ہوتے ہیں جن کی تفسیر

میکانی اصول سے ہو سکتی ہے۔ (۲۱) وہ قسم جس میں ایسی چیزیں ہیں جس کے تغیرات میں علامتیں رویہ کی پائی جاتی ہیں اور بداهتاً ان کی توضیح میکانی اصول سے ممکن نہیں ہے بلکہ ان کا رخ کسی مقصد کی سمت میں ہوتا ہے خواہ کیسے ہی اجمالی طریقہ سے ہو۔ یعنی یہ چیزیں غائی اور مقصدی ہیں اور اسی قسم میں مملکت حیات کی شامل ہے۔

یہ چاروں خاصیتیں جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا رویہ کی علامتیں ہیں اور یہ سب خالصاً واقعی (خارجی) اور معروضی ہیں ایسی ظاہری نشانیاں جو مشاہدہ میں آسکتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ رویہ مقصدی ہے اس کے ضمنی معنی یہ ہیں کہ ان میں کوئی باطنی پہلو یا حیثیت بھی ہے۔ جو کہ مائل اور ہم تہ ہے ہماری مقصدی فعلیتوں کا جنکا بلا واسطہ تجربہ کمکوبات خود ہے۔ ہم اس کے عادی ہیں کہ اپنے قطعی ارادی افعال کو اس کی ایک صنف تسلیم کریں ارادی افعال میں ہم غور و تامل سے کسی چیز کو متعدد اشیاء سے چُن لیتے ہیں اور سمجھ بوجھ کے کوشش کرتے ہیں تاکہ واقعات کی ایسی صورت پیدا کریں جس کو ہم صاف صاف پہلے ہی سے دیکھ رہے ہیں اور وہ ہمارا مطلوب ہے۔ اور اکثر مصنفین اس کے عادی ہیں کہ ایسی ارادی کوشش کو ایک صنف مقصدی فعلیت کی تسلیم کریں۔ اور اس مقولہ میں ایسے افعال کے داخل کر نیے انکار کرتے ہیں جو اہتمام اور مطلوب خاص کی پیش بینی سے نہیں پیدا ہوئے اور نہ انجام کے تصور سے ان کی تکوین ہوئی۔ جبکہ مقصدی فعلیت کا یہ جامع اور مانع مفہوم لیا جائے جو کہ مقابل میکانی طرز عمل کے ہے۔ کہ یہ ایک مختلف صنف ہے تو یہ مشکل باقی رہ جاتی ہے کہ ادنیٰ قسم کے رویوں کے مقامات اور باہمی ارتباطات کا تعین کیا جائے۔

ایک صورت اس مشکل کے حل کرنے کی جس کو ڈی کاٹیس (حکیم) نے اختیار کیا تھا یہ ہے کہ ادنیٰ صورتوں کو رویہ کی مقولہ میکانی سے لے لیا جائے۔ لیکن دو وجوہوں سے یہ بالکل ہی ناکافی ہے (۱) ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ رویہ جہاں کہیں ہو اس کے ظاہری نشان انسانی کردار کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں اور اس طرح وہ میکانی طریق عمل سے بہت دور ہو جاتے ہیں (۲) اس طریق بحث سے ایک اور مشکل پیدا ہوتی ہے پہلی شکل سے بھی زیادہ ہے کہ اور سب حیوانات اور انسان میں ایک طفرہ پڑ جاتا ہے جو اتحاد خلقت کے بالکل منافی ہے اور اس سے درمیان اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ حیات کے ارتقائی اتصال باقی نہیں رہتا۔

اس مشکل کے پیدا ہونے سے طبعاً یہ نتیجہ نکلا کہ زبردستی مقصدی صنف افعال کو مقولہ
 سیکانی میں داخل کر دیا یعنی ہر انسان کو جب وہ کسی مقصد سے کام کرتا ہے یہ دھوکہ رہتا ہے
 کہ وہ سمجھ بوجھ کے کسی مطلوب کے حاصل کرنے کے لئے مشغول ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ جو
 ہم یقین کرتے ہیں کہ ہم فاعل حقیقی ہیں اور کم و بیش تاثیر کے ساتھ سلسلہ واقعات کا تعین کرتے
 ہیں اور ان کو اپنے کام کے مناسب بناتے ہیں یہ محض دھوکہ ہے۔ اس کے عقلی ثبوت کے لئے
 کہ یہ رائے قابل قبول نہیں ہے نہایت طولانی اور دقیق احتجاج درکار ہے جس کو ہم اس مضمون
 میں اختصار کے ساتھ بھی نہیں بیاں کر سکتے۔ پس یہ کہنا کافی ہے کہ اس رائے کو قبول کیسے
 تمام فلسفہ اخلاق درہم و برہم ہو جاتا ہے اخلاقی اصول اور اخلاقی بحث و مباحثہ بالکل فضول
 اور لایعنی ہو جاتا ہے اور ان کی مقبولیت اور قدر و قیمت باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ ہمارا یہ تصور کہ ہم
 مقاصد کے حصول کی کوشش کر رہے ہیں۔ تاکہ مثالیات قوت کے فعل میں آئیں ایک معیار
 خاص زندگی بسر کرنے کے لئے مقرر کریں اگر یہ سب دھوکہ کا ہے تو پھر اس کی تلاش کہ ہو کیا کرنا
 چاہئے اور کیا ہونا چاہیے اور میدان کا مقرر کرنا اور ضابطے بنانا اور مثالیات پیدا کرنا یہ سب
 بالکل لغو ہے ایسی کوششیں غایت مانی الباب اس کام آئی ہیں کہ ہم کو ایسے مثالیات کے
 مقابلے میں اپنی ازیمیت پر زیادہ تر متنبہ کر دیں۔

ہم کو اس مشکل سے بچنے اور اس دشوار گزار راستے سے گزرنے کے لئے چاہئے کہ
 یہ معرفت حاصل کریں کہ مقبولہ عام مفہوم مقصدی فعلیت کا بہت تنگ ہے اور اس کے
 کشادہ اور فراخ بنانے کے لئے چاہئے کہ ادنیٰ صورتیں رویہ کی اور اعلیٰ صورتیں بھی اس میں
 داخل کریں جو انسانی کردار کو شامل ہیں۔

اس توسیع کے باب میں صرف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ بحث ہے کہ لفظ
 ”مقصد“ کا اعلیٰ مفہوم یہ ہے کہ عامل کو اس اہتمام کا علم ہے جس کو وہ تلاش کرتا ہے اور
 جس انجام کے وہ تعاقب میں ہے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس حد تک درست ہے کہ جس

لے اس جمعیت کے بیان کے لئے میں نے ایک علیحدہ کتاب لکھی ہے (جن اور ذہن تیغ اور
 وقائع حیوانیت مطبوعہ لندن ۱۹۱۹ء) جو طالب علم اس مشکل اور سچہ مسئلہ کے باب میں کوئی رائے
 قائم کرنا چاہتے ہوں ان کو چاہیے کہ اس کتاب کا مطالعہ کریں۔

جدا تک عامل کو عطا کیجیں کہ اُس کو صاف صاف انتہا کا شعور ہے جس انتہا کا وہ طلبگار ہے ہم کسی چیز کے سمجھنے کا دعویٰ اس اعتبار سے اور اس درجے تک کر سکتے ہیں کہ انجام سے سلسلہ فعلیت کا تعین کس طرح ہوتا ہے مختصر یہ کہ فعل کا مقصدی طریق سے کیوں کر تعین ہوتا ہے۔ اور یہ کہا جاسکتا ہے اور سچ ہے کہ حیوانات غیر ناطق کے باب میں اس امر کے یقین کرنے کا ہمارے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے کہ وہ انجام کو تصور کرنے کے قابل ہیں یا کسی طریق سے اُن کو اپنے فعل کی علت غائی کا شعور ہے۔ لہذا کہہ سکتے ہیں کہ ادنیٰ صورتوں کو رویہ کے مقصدی کہنا درست نہیں ہے یا یہ دعویٰ کرنا کہ ہمارا فوری تجربہ مقصدی فعلیت کا کس طریق سے ہکو اُن کے سمجھنے کے قابل کرتا ہے۔

اس اعتراض کو اس نظر سے دفع کر سکتے ہیں۔ ذہنی طریق عمل ہمیشہ ایک طریق عمل کو شش یا طلب کا ہوتا ہے جس کی ابتدا اور راہبری جاننے کے فعل سے ہوتی ہے یا تصور کا جاننا اور یہ جاننا یا شعور ہمیشہ کسی چیز سے آگاہ ہونا ہوتا ہے یا کسی معاملہ کی حالت سے واقف ہونا جو کہ مفروض ہو یا حاضر مروج ایک تغیر کی پیش بینی کے۔ یعنی ذہنی حیات ایک تعاقب موضوع کی مختلف حالتوں کا نہیں ہے جس کو شعور کی حالتیں یا مثالیات کہیں یا اور جو چاہیں کہیں بلکہ ہمیشہ یہ شامل ہے کسی مفروض کے باب میں موضوع کی فعلیت پر۔ جس کا فہم حاصل ہے ایسی فعلیت جو ہمیشہ اوس نسبت کو تبدیل یا ترسیم کرتی رہتی جو کہ موضوع کو مفروض سے ہے۔ پس یہ تغیر جس کو پیدا کرنا ہوتا ہے جو کہ غایت یا انجام فعل کا ہے جس کی پیش بینی ذہنی حیات کی مختلف ہمواریوں پر مختلف مدارج سے وضاحت اور کفایت کے ہوتی ہے۔ اکثر ہمارے ذاتی ارادی افعال کی غایت پہلے سے سمجھی ہوئی ہوتی ہے صرف ایک عام طریقہ سے۔ ایک ذرا سی مثال سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مثلاً تم کھانستے ہو اپنا گلا صاف کرنے کے لئے یا ذرا سی غلش اپنے گلے میں محسوس کر کے تم ہاتھ بڑھا کے ایک گلاس پانی کا اوٹھالیتے ہو اور اوس کو پی لیتے ہو تاکہ وہ غلش دور ہو جائے۔ ہو سکتا ہے کہ تمہارا خیال انجام کے بارے میں باطل اجمالی اور دھندلا سا خاکہ ہو ! اور نہایت غور و تامل کے بعد کام کئے جاتے ہیں ہمارے مقصد سے معمور افعال ہمارے پیش بینی کے تصورات یا استحضارات اوس غایت کے جس کو حاصل کرنا ہے اصلی اور وقتی تفصیل اور تکمیل سے بہت ناقص رہتے ہیں۔ پس پیش بینی فعل کے انجام کی کم و بیش ناکال ہوتی ہے اور کافی ہونے کے

درجے ہوتے ہیں لہذا ہر کو یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ صاف اور کامل پیش بینی یا تصور انجام کا اصلی شرط مقصدی فعل کی ہے۔ اور مقصدی صنف کی موافقت کے لئے ہمارے پاس کوئی وثیقہ کسی مثال کے مقرر کرنے کے لئے نہیں ہے جس میں پیش بینی تقریباً کامل ہو۔ اور ان سب مثالوں کو علیحدہ رکھ دینے کے لئے جس میں پیش بینی کی مکمل اور تعین نہ ہو کہ وہ مختلف اہمیت رکھتے ہیں۔

اس کا خلاصہ بھی اہمیت رکھتا ہے کہ استحصار یا تصور انجام کا مقصدی فعلیت کی حقیقی علت یا اس کے تعین کی شرط نہیں ہے۔ صرف عقلی طریقہ انجام یا سلسلہ افعال کے استحصار یا تصور کا بذات خود فعل کے ظہور کے لئے کافی نہیں ہے۔ ہم اکثر ممکن افعال یا کاموں کے انجاموں کی تشکیل کر سکتے ہیں بغیر اس کے کہ ہم ان کو عمل میں لائیں یا ان کے پیروی کا میلان ہو۔ واقعی اکثر تو ایسا ہوتا ہے کہ جس قدر صاف ہم کسی فعل کے انجام اور اس کے سلسلہ کی دل میں تصویر رکھتے ہیں اس قدر اس فعل سے ہم کو نفرت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حتیٰ چہ کہ پیش بینی کی راہ سے جو استحصار فعل کے انجام کا ہوتا ہے وہ اس کام اتا ہے کہ اجراءے کام پر تفصیلی نظر پڑے۔ اصلی شرط فعل کی طلبی رجحان یا میلان کام کرنے کا جو مضمر ہے اس کو ظہور حاصل ہو۔ جہاں کہیں پیش بینی انجام کے استحصار کی مکمل ناکامل اور عام ہوگی وہاں فعل بھی عمومی اور مکمل ہوگا اور تفصیل اس کے طریق عمل کی ناقص ہوگی۔ اور جہاں تفصیل کی پیش بینی کامل اور عام ہوگی وہاں فعل بھی نوعی حیثیت رکھتا ہوگا اور انجام کے حصول کے لئے بہت درست ہوگا۔

ہم اپنے ذاتی تجربہ سے ایسے افعال سے آگاہ ہیں جن میں انجام کی پیش بینی مختلف نوعیتیں رکھتی ہے نہایت جلی اور تفصیل دار کمال سے لیکے مختلف درجے عدم کمال کے ایسے کام تک جو بالکل مکمل اور اس کی ایک پرچھائیں سی ذہن میں ہوگی محض ایک تغیر کی پیش بینی اور تغیر کی بھی کوئی صورت مشخص نہیں ہوتی۔ پس ہم حیوانات غیر ناطق کے افعال کی داخلی یا ذہنی سمت کا مفہوم فی الجملہ سمجھ سکتے ہیں جسے کہ ان جانوروں کے افعال کا بھی جتنا نظام اکیت بالکل ادنیٰ درجے کا ہے۔ چند افعال جانوروں کے جنکا تعین یا دستی ہر لحظہ حسی ارتسامات کی راہبری سے ہوتی رہتی جیسا اثران کے آلات حسیہ پر ہوتا ہے ایکے موافق افعال سرزد ہوتے ہیں (خصوصاً بعض چلی افعال کی عجیب و غریب

مثالیں، ہم دیکھتے کہ جتنا ہم میراں حیات کے نزولی درجوں کی سیر کرتے ہیں اسقدر کاموں کی راہبری تفصیل میں ناقص پائی جاتی ہے بلاتقصہ واقع ہونے کی صورت درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے اگر کوئی قصہ ہے بھی تو بہت ہی مجمل ہے۔ راہبری بھی اجمالی ہوتی ہے یہ صورت ظہور وفعال کی مطابقت رکھتی ہے ناکامل پیش بینی سے استحصا رکھی اور یہ ناقص استحصا رہی گویا اُن کی راہبری کرتا ہے عقل انتہا اس سلسلے کی وہ درجہ شعور کا ہے جس کو ڈاکٹر اسٹوٹ نے فار اعقل (عدم الامتیاز حیثیت کہا ہے اور بہت خوب کہا ہے۔ یہ ایسا حس یا شعور ہے جس میں شے کی حقیقت کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہوتا۔ اس سے ایسے حرکات کا ظہور ہوتا ہے جس کی کوئی سمت نہیں ہوتی۔ یہ انتہائی حد خود ہمارے تجربہ میں آتی ہے جب ہم اضطرابی حرکات کرتے ہیں تشبیح کی حالت میں یا اپنے آپ کو دے دے مار مار کر لٹکنا لٹکنا۔ اس صورت میں اندر کسی نامعلوم مقام پر در دکا ہونا ان حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ لیکن ہم کو اس انتہائی صورت کی علت کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ہم اس مبیط حالت کو حیوانی دیوے میں تجویز کر سکتے ہیں۔ غالباً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ادنی ترین جانوروں کے افعال میں بھی ایک اجمالی آگاہی آئندہ کی کسی شے کے بارے میں پائی جاتی ہے اور اجمالی پیش بینی کسی تمبر کی اس شے میں۔

پس علم (جاننا) ہمیشہ کام (کرنے) کے لئے ہوتا ہے۔ جاننے کا کام یہ ہے کہ فعل کی ابتدا کرے اور تفصیل وار اس کی راہبری کیجائے۔ لیکن فعلیت کا ضمنی مفہوم آما دگی ہے تاکہ فعل کا حد و ر ہو یہ ایک معطل رجحان کام کرنے کا ایک میلان طلب کا ہوتا ہے۔ ہر ایسا رجحان یا طلبی میلان یا تو بالکل عام ہوتا ہے یا زیادہ خصوصیت یا خاص نوعیت رکھتا ہے۔ اور یہ طلبی رجحان جب ابھار دیا جاتا ہے یا کام میں لگا دیا جاتا ہے بذات خود قائم رہتا ہے جب تک اس کا خاص یا نوعی انجام حاصل ہوا اور اپنے ساتھ ہی حیوانی اور ذہنی فعلیت کو بھی برقرار رکھتا ہے جو اس انجام کے حصول کے لئے مطلوب ہے پس جب کوئی مخلوق کسی غایت کی سمت میں کوشش کرتا ہے یا کسی منزل مقصود تک پہنچنا چاہتا ہے تو یہ اس سبب سے ہوتا ہے کہ ایک آخری ہیئت اپنی سرشت کی جس کو ہم میلان یا معطل (باتقوہ) رجحان کہہ سکتے ہیں انجام کے حصول کے لئے اس کے پاس موجود ہے اور اُس کے تصرف میں ہے یہ ایک طلبی میلان ہے جو کسی شے کے تصور (یا ادراک کے کسی اور طریق

سے) قوت سے نسل میں آتا ہے۔ ہر نظام آلی کو اپنی نوع کی مناسبت سے ایک مختلف تعداد ایسے طلبی میلانات کی عطا ہوتی ہے۔ یہ ساز و سامان موروثی ہے یہ اسلحہ زندگی کی جنگ آزمائی کے لئے ہیں۔ اثنائے حیات میں ممکن ہے کہ ان میں بعض تغیرات پیدا ہوں خواہ وہ ترمیم کے طور پر ہوں یا جدید صورتیں پیدا کرنے کے لئے ہوں۔

زیادہ توجیہ ان طلبی میلانات کی ماہیت مابعد الطبیعی بحثوں میں ڈال دی گئی اور یہ بحث نفسیات کے مطالب سے نہیں ہے۔ میں اس کے متعلق صرف اتنا کہہ سکتا ہوں کہ ہم جملہ جاندار مخلوقات کو ایک مظہر یا مجسمہ اس چیز کا ہے جس کو ہم اجمالاً بقول شاینہار ارادہ کہیں یا برکس سے اتفاق کر کے حیوانی جوش یا زیادہ سادہ الفاظ میں حیات کہہ سکتے ہیں۔ اور ہر طلبی رجحان جس کی نوعیت کسی سمت خاص میں ہے ایک تفریق اس اساسی خواہش حیات (جیسا چاہیے کی ہے۔ جو کہ طلبی رجحان سے مشروط ہے۔ اور تجربی علوم کے مطمح نظر سے ہلکو چاہیے کہ ان طلبی میلانات کو انٹیری واقعات تسلیم کریں۔ جن کی مزید تحلیل با توضیح اس طور پر کہ یہ مثالیں یا فردیں کسی عام یا اساسی مفہوم کی ہیں نامکن ہے۔ اس رائے کو اختیار کرنا یہ کہنا ہے کہ واقعات روئے کے تجربی معطیہ نفسیات کا چاہئے کہ اس کی توضیح

لے انٹیری واقعات سے مراد ہیں دو اصول اولیہ جن کی مزید تحلیل نفسیات کے حدود کے باہر ہے محیط علم کیمیا میں جب ہم ایسی چیزوں تک پہنچ جاتے ہیں جن کی تحلیل ہمارے موجودہ طرق سے نہیں ہو سکتی تو ہم ان اشیاء کو مفردات یا عناصر قرار دے لیتے ہیں یہ امکان موجود ہے کہ آیندہ طرق تحلیل کی ترقی سے وہ مرکبات ثابت ہوں بلکہ اکثر ہوا بھی ہے۔ اسی طرح مصنف نے واقعات مذکورہ کو کیمیا ئی حیات کے مفردات یا عناصر سے تعبیر کیا ہے "ہم مترجم

لے مسئلہ جس کی جمع معلومات ہے انگریزی میں ان کو ڈیٹا کہتے ہیں ایسے واقعات ہیں جو کسی علم میں بطور اساس کے تسلیم کرنے جائیں اور ان کی بنیاد پر علم کی تعمیر ہو۔ اصول موضوعی یا موقوف علیہ سائل ایسے ہی ہوتے ہیں جنکو کسی علم میں ان یثیے ہیں انکا ثبوت اس علم کے مقاصد سے خارج ہوتا ہے اور کسی علم میں ان کا ثبوت مل سکتا ہے علوم عقلیہ میں مابعد الطبیعیات انتہائی علم ہے جملہ سائل جنکا ثبوت اور علموں میں نہیں ہے وہ مابعد الطبیعیات میں حل کئے جاتے ہیں اکثر نفسیات کے سائل جب مابعد الطبیعی تحقیق کی حد پر پہنچتے ہیں تو ان کو نفسیات میں تسلیم کر لیتے ہیں اگر طالب علم تحقیق کا شوق رکھتا ہو تو اس کو مابعد الطبیعیات کا مطالعہ کرنا چاہیئے تاکہ جو امور

اسی تصورات کے حدود سے ہو جو نفسیات کے لئے ایک مستقل علم کی حیثیت سے مناسب ہے۔ طبیعیین اپنے واقعات کو میکانی طریق عمل کے حدود میں بیان کرتے ہیں اور اسی پر انکا عمل ہے۔ ضرور نہیں کہ مابعد الطبیعیات کے مسئلہ سے بحث کیا جائے جس پر یہ تصور مبنی ہے مثلاً وہ قبول کر لیتا ہے ایک آخری واقعہ کی حیثیت سے اس واقعہ کو کہ رجحان اجسام کا یہ ہے کہ وہ حرکت مستقیم کرتے رہیں بغیر تبدیلی سرعت رفتار کے۔ اسی طرح ماہر نفسیات عمل کرتا ہے اور توضیح کرتا ہے اپنے متعلقہ واقعات کو مقصدی تصور یا شہوی طریق عمل کے حدود میں طبعیات کا ماہر جزا اقسام کے میکانی طریقوں کا تتبع کرتا ہے تاکہ میکانی طریق کے اعم قوانین تک پہنچ جائے۔ اور اس کی توضیح کسی واقعہ کی جو اس کے مشاہدہ میں آیا ہو چاہئے کہ اس کو ایک مثال یا فردان قوانین عامہ کی ثابت کر دے۔ یعنی یہ ثابت کر دے کہ یہ واقعہ اپنی صنف کے واقعات کا مصدق ہے۔ تحلیل سے ثابت ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اجتماع بسیط میکانی طریقوں کا ہے جو قوانین عامہ کے تابع ہیں۔ اسی طرح ماہر نفسیات کو لازم ہے کہ ہر قسم کے اور ہر درجہ کی پیچیدگی کے لئے خواہش کے طرق کا تتبع کرے تاکہ خواہشی طریق عمل کے اعم قوانین دریافت ہوں۔ اور اس کی توضیح کسی طریق عمل کی جس سے اس کو تعلق ہے اسپر مثال ہونا چاہئے کہ یہ دکھا دیا جائے کہ یہ مثال یا فرد فلاں قانون عامہ کے عمل کی ہے۔ اور یہ ثابت کیا جائے کہ تحلیل سوانح سے اجتماع خواہشوں کا ثابت ہو سکتا ہے تابع قوانین عامہ خواہشی جن قوانین کو ماہرین نفسیات نے مشخص اور معین کیا ہے۔ اس رائے کی موافقت چاہتی ہے کہ جملہ افعال انسانی جملہ ارادیات ہماری کوششیں ہماری تجویز ہمارے عزم ہمارے انتخابات ہمارے فیصلوں کی چاہئے کہ قوانین خواہش کے حدود میں موضع ہوں۔ جب تک ہم یہ نہ ثابت کر دیں کہ کوئی خاص صورت چال چلن (سیرت) یا رویہ کی طلبی رجحانات کے منظر ہر کی حیثیت سے آخری اجزا نظام آلی کے ہیں ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ہم نے توضیح کی علوم طبیعیہ کی تکمیل جو زائد متاخر میں ہوئی ہے اور طبیعی واقعات کی میکانی قوانین کی توضیح میں بڑی کامیابی ہوئی ہے اس سبب سے یہ رائے کہ ہم میکانی طریق عمل کو انتہائی مفہوم تک سمجھیں ہیں بنسبت خواہشی طریق عمل کے اور اس لئے تمام علوم کا یہ کام ہے کہ اپنے واقعات کو میکانیست کے حدود میں سمجھیں اور خواہشی طریق عمل بھی اویہ درت میں

بقیہ صفحہ ۳۵۲ - مان لئے گئے ہیں انکا ثبوت ہو جائے۔ مترجم

قابل فہم ہو گا جبکہ میکانی توجیہ سے وہ بھی میکانی صنف کے ثابت ہو جائیں لیکن یہ ایک دھوکا ہے۔ ان دو صنفوں سے طریق عمل کے ہم خواہشی کو بخوبی سمجھے ہیں برنسٹ میکانی کے کیونکہ ان کا ذاتی تجربہ ہو گا حاصل ہے اس طریق کی داخلی آکاہی ہو گئی ہے اور میکانی طریق کی صرف خارجی واقفیت ہے اور یہی ممکن بھی ہے اور علمائے مابعد الطبیعیات یہ کوشش کرتے ہیں کہ خواہشی اور میکانی امتیاز کے عقب پر نظر ڈالیں (جو کہ علوم کے لئے ایک اساسی مسئلہ ہے) اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ دونوں صنف کے طریق عمل مثالِ امیت رکھتے ہیں سب سے زیادہ مقول رائے یہ معلوم ہوتی ہے کہ میکانی طریق عمل خواہشی صنف میں تحویل کے قابل سمجھا جائے یا بعینہ ایسا ہی سمجھا جائے اس سے شاید خواہشی قسم کے نزل کا استحصا رہتا ہے۔ کم از کم یہ ہے کہ اس رائے کو بعض ممتاز علمائے مابعد الطبیعیات نے اختیار کیا تھا اور اب تک وہ اس پر قائم ہیں اس رائے میں ایسی سخت مشکلیں نہیں ہیں جیسی اس رائے کے عکس میں ہیں۔

میں نے اب تصریح کے ساتھ نظریہ فعل بیان کر دیا جو کہ مسائلِ جبلت و عدان اور ارادے میں متضمن ہے جس کی وضاحت اس کتاب میں کی گئی ہے اب یہ باقی رہ گیا ہے کہ اس نظریہ کی صحت کا ثبوت اور نظریاتِ فعل کے ناکافی ہونے سے دیا جائے۔ نظریہ فعل جو عموماً علمائے نفسیات زمانہ موجودہ میں مسلم سمجھا گیا ہے شاید وہ نظریہ ہے جو کہ نظاماتِ آلیہ کو محض (چلتی ہوئی) کل تصور کرتے ہیں اور جملہ رویوں کا تعین میکانی قانون کے تابع ہے۔ میں اس نظریہ کو بیانات مذکورہ بالا سے خارج کرتا ہوں۔ دوسرے نظریات وہ جن کا سب سے زیادہ اثر زمانہ موجودہ کی تحقیقات میں ہے وہ نظریہ نفسیاتی لذتیت ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس کو بدقسمتی سے بنیائیں "منفعیت" نے اختیار کیا تھا۔ منفعیت نفسیاتی بنیائیں معاشرت اور مسائلِ اخلاق کی

سلسلہ اس کی حایت میں قابلِ یقین استدلال پر فیروز جیس دارڈ کی کتاب گفرو پکوس کے سلسلے میں زمانہ حال میں شائع ہوئی ہے۔ جس کا نام "ملکتِ غایات" ہے۔ مطبعہ لندن ۱۹۱۱ء، مترجم ۳۵ نقادین منفعیت نے اپنے اعتراضوں کا ہدف اسی جھوٹے نفسیاتی مسئلہ کو بنالیا تھا۔ لیکن طلبہ اخلاق کو یہ دھوکا نہ ہو کہ وہ یہ سمجھیں کہ اصل منفعیت بطور ایک معیار حق و باطل کے نفسیاتی لذتیت

جو بڑی گلی تھی۔ اس نظریہ کا یہ بیان ہے کہ اقتضایا داعیہ ہر فعل کا زیادہ لذت حاصل کرنے کی خواہش اور دوسرے پہنا ہوتا ہے۔ وہ استقراء سے اس کو ثابت کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں بنا بر اس ناقابل انکار واقعہ کے کہ کل انسان لذت کے طالب اور الم سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں عجیب و غریب قوت اس مسئلہ کی کہ جن لوگوں نے اس کو ایک بار تسلیم کر لیا ہے وہ اس کے ساتھ وابستہ ہو گئے شاید اس سبب سے ہے کہ اس کے ذریعہ سے عقلی توضیح تمام چال چلن اور سیرت کی بہم پہنچتی ہے ثبوت اس امر کا کہ یہ کافی سبب جملہ افعال کا ہے۔ جب ہم کسی فعل کو یہ سمجھیں کہ وہ لذت کی تلاش یا الم سے احتراز کی کوشش ہے ہم کو ایک توضیح لمباتی ہے اور یہ توضیح اخیری اور مقول ہے ہم کو اس سوال کی ضرورت نہیں محسوس ہوتی کہ کیوں کوئی شخص لذت کو الم پر ترجیح دیتا ہے ہم کیوں لذت کے جو یا اور الم سے ہار رہے ہیں؟ کوئی اور نظریہ علت فعل کا بادی النظر میں اس سے زیادہ بدیہی اور قابل اطمینان نہیں معلوم ہوتا۔

بلاشبہ ممکن ہے کہ ملاحظہ آمیز ماہیت اس مسئلہ کی ثابت کی جائے اگر ہم خود اپنے دواعی کو غور سے دیکھیں اور دوسرے انسانوں کی سیرت پر بلا کسی جوش یا تعصب کے نظر کریں۔ اس طرح غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کے جو یا ہونے ہیں مثلاً غذا جو چیز ہماری مقصود بالذات ہے وہ چیز یا وہ غایت ہوتی ہے نہ کہ وہ خوشی جو اس کے ٹٹنے سے ہوگی۔ لیکن پیچیدگی انسانی ذہن کی ایسی بڑھی ہوئی ہے اس کے افعال کے چشمے یا کمائیاں ایسی مخفی ہوتی ہیں کہ ہر مثال میں انسانی رویہ کے ممکن ہے نفسیاتی لذت کے ماننے والے کو ایک قابل ستائش ترجحانی اپنے نظریہ کی حد و د میں مل سکے۔ دو نو واقعے اس کے زبردست ہیں اولاً یہ واقعہ کہ کسی مطلوب یا غایت کے حصول سے اطمینان یا خوشی ہوتی ہے کیونکہ شے مطلوب یا غایت کو اشتراک لفظی سے (یا ابھانگ) خوشی بھی کہہ سکتے ہیں اور عامل کے باب میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس کام کرنے کے لئے خوشی کے حاصل کرنے کی خواہش سے آمادہ ہوا اتفاقاً۔ ثانیاً یہ واقعہ کہ اگرچہ کسی شخص کو حقیقت خوشی حاصل کرنیکی خواہش سے تحریک ہو لیکن وہ مستقبل قریب کی لذت کو قربان کر دے یا الم کو برداشت کرے۔

تاکہ کسی اور وقت زیادہ لذت حاصل ہو۔ اور صاحب لذت جب وہ کسی فعل کی طرحانی معقول وجہ سے نہیں کر سکتا۔ مثلاً وہ جس میں جان کی قربانی (اشار) شامل ہو فریضہ کی ادائی کے لئے۔ بذریعہ اپنے نظریہ کے کسی اور طریقہ سے تو یہ کہہ دیتا ہے کہ عامل کو ملامت کے الم سے بچنے کے لئے تحریک ہوئی تھی جس کو عامل فریضہ سے غفلت کرنا نتیجہ سمجھے ہوئے تھا۔ ان وجہ سے سب سے سہل اور یقینی بطلان لذت کے نظریہ فعل کا حیوانی رویہ پر غور کرنے سے ہم ہونچتا ہے۔ کیونکہ بے شمار مثالیں فعل پر انجام کی سمت میں اصرار سے کوشش کرنے کی ادنیٰ ذرے کے حیوانوں میں ملاحظہ ہوتی ہیں جن میں یہ قابلیت نہیں تجویز ہو سکتی کہ ان میں قوت میں بینی یا خواہش اس لذت کی جو کامیابی سے ہوگی موجود ہے۔ دوسرا نظریہ فعل کا جس کا ادعا عموم صحت کا ہے اس نظریہ میں کل طلب کل ذہنی اور جسمانی جدوجہد مستقبل کی لذت جوائی یا الم سے احتراز کے ساتھ منسوب نہیں کی جاتی بلکہ اثر سے موجودہ لذت یا الم کے معنی حسی (یعنی لذت یا الم) ایک حقیقی حد مشترک ہے درمیان علم اور طلب کے۔ یہ مانا گیا ہے کہ علم حکم کام کی تحریک دیتا ہے اس حد تک کہ ہماری ذات میں قابل لذت یا قابل الم پیدا ہو۔ اس نظریہ کو مناسب ہے

لے قدیم نفسیات میں صرف دو تین ذہن کی تسلیم کی گئی تھیں ایک حس دوسرے ارادہ یا تحریک ارادی۔ من بعد حس کی دو نوعیں تجویز ہوئی ایک وہ جس جس کے ساتھ کسی قسم کی لذت یا کوئی الم ہو مثلاً گلاب کے پھول کو دیکھنے یا سونگھنے سے لذت ملتی ہے یا کانٹے کے چیمہ جانے سے تکلیف یا الم ہوتا ہے۔ دوسرے وہ حیات جو لذت و الم سے محروا سمجھے گئے ہیں اگرچہ مشکل ہے کہ کوئی حس بالکل لذت و الم سے مجرمانا جائے۔ بہر طور یہ حس جس سے لذت یا الم حاصل ہوتا ہے ایک واسطہ ہے درمیان علم اور ارادے کے جب ہم گلاب کے پھول کو دیکھتے یا سونگھتے ہیں تو ہم کو اس کو توڑ کے اپنے پاس رکھنے کی خواہش ہوتی ہے اور اس خواہش سے ہم اٹھ بڑھاتے ہیں اور کانٹے سے بچتے ہوئے پھول کو توڑ کے طرہ دستار بنالیتے ہیں۔ بس اس سلسلہ میں تین امر ہیں حس لذت یا الم۔ ارادہ اسی لئے فیلنگ کو فصل مشترک درمیان شعور اور ارادے کے قرار دیا ہے۔ قتال مترجم

کہ نظریہ لذت و الم فعل کہیں۔ یہ فی زمانہ عموماً مانا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ زیادہ نازک اور باریک ہے اور اس کا بطلان ذرا مشکل ہے۔ نسبت نظریہ لذتیت کے بطلان کے جس کا اب اس کے ساتھ شمار نہیں کیا جاتا۔ نظریہ مذکور کے بطلان کی مشکل یہ ہے کہ ذہنی طریق غسل کے ساتھ عموماً کسی قدر آس حسیّت کی لگی ہوتی ہے لذت و الم کی رنگ آمیزی اگرچہ ہلکی ہی کیوں نہ ہو ہوتی ضرور ہے۔ لہذا مفسوب کرنا فعلیت کی ہر مثال کا حسیّت کے ساتھ جو اس کی متلازم ہے ظاہری معقولیت رکھتا ہے۔ یہی حسیّت اس کی تخصیص کی موجب ہوتی ہے اس نظریہ میں یہ امر واجب تسلیم کیا گیا تھا کہ وہ جس کی ہم آرزو کرتے ہیں یا جس کے لئے ہم کوشش کرتے ہیں کوئی شے یا کوئی غایت ہوتی ہے جو بذات خود لذت نہیں ہے اگرچہ اس کے حصول کے ساتھ لذت کی حس لگی ہو ہی ہو مثلاً جب ہم کو بھوک ہوتی ہے تو مقصود بالذات غذا ہے نہ کہ کھانے کی لذت۔ لیکن اس نظریہ کا بیان یہ ہے کہ قوت محرکہ آرزو کی جو کام پر مستعد کرتی ہے وہ حسیّت ہے لذت یا الم جس کی آرزو ہونے کے وقت ہم کو اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم غذا کی آرزو کرتے ہیں وہ چیز جو ہم کو بدو و جود پر آمادہ کرتی ہے غذا کے لئے نہ وہ لذت ہے جس کی ہم پیش بینی کرتے ہیں کھانا کھانے پر نہ اس الم کی پیش بینی ہے جو بھوکے رہنے سے ہوگا بلکہ وہ لذت جو کھانے کے خیال سے پیدا ہوتی ہے یا وہ الم جو فی الفور بھوک کے احساس سے مخصوص ہے۔

آخری جملہ تنقید کے خطر و دالالت کرتا ہے جس سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ نظریہ ناقابل تسلیم ہے۔ ہم کو ضرور یہ پوچھنا چاہئے۔ کہ بھوک آدمی جو غذا کی تلاش پر آمادہ ہوتا ہے وہ کھانے کے خیال کی خوشی سے ایسا کرتا ہے یا بھوک کی ایذا سے؟ کوئی نظریہ لذت و الم ایک رائے کی طرف مائل ہوگا اور کوئی دوسری رائے کی جانب ادبض دلیلی کے ساتھ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے دونوں کو قبول کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ خواہش

اسلئے یہ اصطلاح علم موسیقی کی ہے گانے کے ساتھ ایک سر باجے کا طنبورے کا برابر چھڑا جاتا ہے تاکہ گانے والے کے سروں میں قوت اور کمال پیدا ہوتا رہے اس کے معنی اسرے یا سہارے یا مدد کے ہیں ہندی میں کہتے ہیں گسیاں تیری آس ہے یعنی خدا کی مدد ہماری معین ہے۔ مامترجم

میں لذت و الم دونوں شامل ہیں۔ یہ جن کے ذکر آخو میں ہوا ہے کہتے ہیں مثلاً خواہش غذا کی خوش آئند ہے اس حد تک کہ اس میں کھانے کا خیال شامل ہے اور یہی حالت میں رنج وہ بھی ہے کیونکہ یہ حالت بے اطمینانی کی ہے کیونکہ آرزو یا خواہش کی تسکین نہیں ہوئی ہے۔ اس کی صحت میں یکلئے شک ہے کہ آیا شور ایک ہی وقت خوشی اور رنج دونوں انداز رکھتا ہو یہ ممکن بھی ہے یا نہیں۔ اس سے بڑھا ہوا اور بہت سخت اعتراض یہ ہے کہ خوشی اور رنج جنکی سمیت جو بڑی گہبی ہے کیا دونوں ملے ایک ہی قسم کے فعل پر آمادہ کر سکی قابلیت بھی رکھتے ہیں۔ اور اگر یہ کہیں کہ لذت و الم میں سمیت نہیں ہوتی بلکہ ان کے شور متقابل آتے رہتے ہیں پھر بھی وہی مشکل باقی رہتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ ہر قسم کی خوش یا جد و جہد خوشکن یا رنج دہ ہو سکتی ہے۔ خوشکن اس حد تک کہ منزل مقصود کی جانب قدم بڑھ رہا ہے اور رنج دہ اس حد تک کہ اس کی روک ہو رہی ہے۔ پھر بھی خواہش اور جد و جہد قائم رہ سکتی ہے در حالیکہ حیثیت کا اندازہ بدلتا رہتا ہے کبھی انتہا کی خوشی سے انتہا کے رنج تک۔ مثلاً عاشق کی آرزو قائم رہتی ہے خواہ وہ مسرت کے بلند مرتبے پر پہنچ جائے کامیابی کی امید میں یا عذاب کے عمیق غار میں ڈال دیا جائے ایک جھڑپی بڑھنے سے۔

اگر ہم جانوروں پر غور کریں تو پھر ہم صحیح رائے پر پہنچیں گے۔ اب یہ عموماً تسلیم کر لیا گیا ہے کہ جانوروں سے تصور منسوب نہیں کیا جاسکتا یا قوت اختصاص یا فکر کرنا ان چیزوں کے باب میں جو غنہ انھیں موجود نہ ہوں۔ لہذا ہم ان کے افعال سے خوشی حصول مطلوب کے تصور کی منسوب نہیں کر سکتے۔ لیکن یہ جانور بھوک کی جھانج میں جد و جہد کرتے ہیں یا اور خواہش کے پورا کرنے کیلئے لہذا حیات کی سفل ملکیت میں جملہ افعال حسب نظریہ لذت و الم موجودہ الم سے منسوب کرنا چاہیے مگر تکلیف بھوک خود ہمارے لئے تکلیف خواہش کے تسلی پانے کی ہوتی ہے اور اس تکلیف کا خیال مقدم ہے اگر خواہش نہ ہو تو تکلیف بھی نہ ہو لیکن خواہش ایک طلب ہے ایک رجحان کام کرنے کا خواہ اس کا رخ کیسا ہی محل ہو پس بھوک وہ تکلیف نہیں ہے جو کام کرنے کے محوک ہوتی ہے اصل یہ ایک رجحان کام کرنے کا ہے جو کہ عدم حصول انجام سے تکلیف دہ ہو جاتی ہے مختصر یہ کہ یہ خواہش یا شہوانی جس کی پیدائش مخصوص طبی میلان سے ہوتی ہے۔ اور ظن غالب ہے کہ جانوروں کی بھوک کے بارے میں بھی یہ بات درست ہے اور وہ تمام تکلیفیں جن سے نظریہ لذت و

الم خواہ مخواہ ان کے تمام فعلیتوں کو منسوب کرے گا۔

پس یہ مسئلہ نظریہ لذت و الم کا کہ ضرور جو افعال جانوروں کے (باستثنائے چند افعال اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے) تکلیف کی تحریک سے صادر ہوتے ہیں ناقابل اطمینان ہے۔ اور یہ مسئلہ حقیقی نسبت کو حیثیت اور طلب کی الٹ دیتا ہے۔ یہ بالکل بذمہتی ہے کہ انسانی خواہشیں اور افعال کلیتہً یا اکثر موجودہ رنج ہی پر موقوف نہیں ہیں نظریہ لذت و الم افعال مذکورہ کو خصوصیت کے ساتھ اس خوشی سے منسوب کرتا ہے جو مقصود کے حصول سے ہوگی۔ اس کے تسلیم کرنے کی ضرورت کہ حیوانات ناطق اور غیر ناطق کے افعال متضاد اصولوں (رنج اور خوشی بہ ترتیب) کے غلبہ سے تحریک پذیر ہوتے ہیں نظریہ لذت و الم کو حالت التوا میں ڈال دیتی ہے لیکن اگر ہم اس اعتراض سے قطع نظر کر کے اس خوشی کے سرچشمہ یا شرط کو دریافت کریں جو کہ بالفرض غایت فعل کے تصور کے ساتھ ہے اور وہی کام پر آمادہ کرتی ہے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ یہاں بھی یہ نظریہ حیثیت اور طلب کی نسبت کو یلٹ دیتا ہے۔ آرزو یا تصور مطلوب انجام کا خوشکن ہے اس حد میں کہ کوئی شہوت یا طلب کسی درجہ کی خیالی تسلی حاصل کرے اس یقین سے کہ بالفعل کامیابی ممکن ہے یا اس حد تک کہ فعلیتیں خواہش سے آمادہ ہوئی ہیں وہ کامروائی کے ساتھ ان مدارج پر فائز ہوں گی جو حصول مقصود کے واسطے ہیں۔ بھوک بکارتیز بھوک بھی خوشکن ہے اگر ہم جانتے ہوں کہ ہم فوراً سب سے سچے دست خوان پر طلب ہوتے ہیں یا ہم اس حالت میں ہوں کہ جس غذا کی ہم کو طلب تھی وہ مل رہی ہے لیکن جب بھوک کو معلوم ہو کہ غذا کا ملنا نامکن ہے مثلاً وہ کسی ایسی کشتی میں کہیں دور جا پڑا ہے تو پھر بھوک کا خیال عذاب جان ہو جائیگا۔ اگرچہ خواہش موقوف نہ ہوگی یا اپنے کو کھانے کے خیال سے باز رکھ سکے گا۔

پس خوشی اور رنج (درد) بھوک کا معلوم ہوتا ہے خواہش یعنی طلبی میلان سے مشروط ہے جو تخصیص کے ساتھ اقتضا یا شہوت ہے۔ یہ صرف بھوک کی خواہش کے باب میں درست نہیں ہے بلکہ بہت سی خواہشوں کے باب میں درست ہے۔ مثلاً جب ہم اس کے خواہشمند ہوں کہ ہمارے ہم چشم ہماری ستائش کریں۔ یا جب ہم غرق حیرت ہوں استغفار کے طور پر جس کا کوئی اور مقصد نہ ہو سوا تسکین استغفار کے یا جب ہمارے اذروے انتقام

ہو یا غصہ کرنے کی خواہش اس شخص پر جس نے ہماری توہین کی ہو جب ہم مصیبت سے نجات دینا چاہتے ہوں یا جب ہم پر خواہش نکاح غالب ہو ان سب صورتوں میں حالت آرزو مندگی کی رنج وہ ہے اس حد تک کہ کوشش بے سود ہو اور حصول مقصود ناممکن معلوم ہو تاہذا اور خوشکن ہے اس حد تک جب ہم کو کامیابی کی امید ہو یا مطلوب انجام کی طرف موثر قدم پڑتے ہوں۔ اور ہر صورت میں قوت آرزو کی رجحان طلبی کیفیت یا تقریباً بالمثل بے نیاز ہے صفت سے اور شدت سے لذتی انداز کے جبکہ دوسری جانب لذتی انداز میر کا طلبی رجحان سے مشروط ہے اس کی صفت کامیابی سے ناکامیابی پر کوشش کی موقوف ہے اور اس کی شدت رجحان کی قوت پر۔ جبکہ لذت والہم کے نظریہ کو ماننے والا ہم سے کہتا ہے کہ حیثیت سے طلب کا تعین ہوتا ہے تو ہم کو پوچھنا چاہئے کہ حیثیت کا تعین کس سے ہوتا ہے اور اگر وہ جواب دے کہ دریافت کسی شے کی بلا فصل شرط حیثیت کی ہے تو وہ بے شمار لیں اس کو دکھائیں گے جن میں حیثیت کا طرز کسی چیز کے تصور کا بدل جاتا ہے خوشی سے رنج میں اس کی صفت اور قوت کا تعین بدانتہا براہ راست دریافت سے بلکہ بذریعہ اس طلب کے جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔

لیکن استدلال کے لئے ہم اس مقدمہ کو تسلیم کر لیں کہ لذت انجام کے تصور کی وہ لذت ہے جو فعل کے انجام پر نظر کرنے سے ہلکو محسوس ہوتی ہے گویا ہمیں ہر کام دیتی ہے جو کام کے لئے آمادہ کرتا ہے اور اس کو جاری رکھتا ہے اور یہ سوال کریں کہ تصور مطلوب انجام کا کیوں خوشکن ہوتا ہے ہم کو معلوم ہو گا کہ دو مختلف جواب دیئے جاتے ہیں۔ بعض نظریہ لذت والہم کے ماننے والے ہم سے یہ کہتے ہیں کہ تصور مطلوب انجام کا یا انجام کے حاصل ہونے کا خوشکن ہے۔ کیونکہ یہ انجام ہماری فطرت سے موافقت رکھتا ہے اس کے صرف یہ مننے ہو سکتے ہیں کہ فعل کا انجام جو غور کرنے سے خوشکن معلوم ہوتا ہے وہ ایسا ہی ہے جس کی طرف ہلکو طبیعی میلان ہے وہ ایسا ہے جس کی طرف بسبب طبیعی میلان کے جس کا رخ اس انجام کی جانب ہے ہم مجبوراً لائے گئے ہیں۔ پس یہ جواب درناضنا نظریہ لذت والہم سے دست بردار ہونا ہے اور وہ رائے جو ان صفحات میں مانی گئی ہے اس کی حقیقت کو تسلیم کر لینا ہے۔

دوسرا جواب اس سوال کا کہ مبدی یا علت اس خوشی کی کیا ہے جو فعل کے انجام پر غور کرنے سے محسوس ہوتی ہے۔ وغویٰ یہ ہے کہ جلد حیات ابتدائے حواس کی لذتیں یا ایذائیں ہیں یہ کہ بعض احساسات بذات خود خوشکن اور بعض رنج دہ ہیں اور جلد لذات اور آلام انھیں سے ٹکلتے ہیں لزوم ذہنی کے ذریعہ ہے۔ بموجب اس مسئلہ کے (جس کو جی ایچ شنیڈل نے کامل طور سے مدون کیا ہے) دیکھنا غذا کا خوشکن ہے کیونکہ اس کے ذریعے کی لذت نے حسب اصول مقارنت بصری ارتسام کے ساتھ لزوم پیدا کر لیا ہے اور جو لذت اس طرح متلازم ہو گئی ہے غذا کے البصاری اور اک یا استحضار کے ساتھ وہ غذا کی خواہش کی شرط ہے اور اس کے حاصل کرنے پر ہم کو آمادہ کرتی ہے اور اس کوشش کو جاری رکھتی ہے۔ یہ جواب ہو سکتا ہے کہ معقول معلوم ہو جب اس جواب سے ایسی خواہشوں کی توضیح کا کام لیا جائے جس کی تشفی میں باقاعدہ طور سے حسی لذتیں شامل ہوں اگرچہ اس صورت میں بھی اکثر متین اعترافوں کی گنجائش ہے اول تو ذہنی تلازم کا مفہوم جو لذتوں کو اشیا کے تصورات کے ساتھ مقارنت کے اصول سے جو۔ اس کی صحت میں کلام ہے۔ ثانیاً یہ واقعہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ حیات کا اندازہ کسی شے کی خواہش کے لئے ممکن ہے کہ بدلتا رہے انتہائے درد سے ٹیکے انتہائے خوشی تک یہ واقعہ اس رائے کے ساتھ موافقت نہیں رکھتا کیونکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لزوم لذت کا ثانیہ مطلوب کے

(۱) اصول مقارنت اور اصول مائلت نفیات کے دو قانون ہیں جن پر ہمارے حفظ اور تذکرے کسی چیز کے یاد آئے کی بنا ہے۔ مائلت پہلا اصول ہے اس کا مختصر بیان یہ ہے کہ جو چیزیں ایک ہی طرح کی ہوتی ہیں ان میں سے جب ہم ایک کو دیکھتے ہیں تو دوسری یاد آجاتی مثلاً دو شخص شکل و صورت میں مشابہ ہیں جب ہم ایک کو دیکھتے ہیں تو دوسرا یاد آجاتا ہے دوسرا قانون مقارنت یعنی جو چیزیں ساتھ ساتھ رہتی ہیں جب ان میں سے ایک کو ہم علیحدہ دیکھتے ہیں دوسری یاد آجاتی ہے مثلاً دو طالب علم ساتھ ساتھ مدرسہ میں آیا کرتے ہیں اب اگر ان میں سے ایک کسی دن تنہا آئے تو ہم کو اس کا ساتھی یاد آجائیگا۔ اور ممکن ہے کہ ہم دریافت کریں کہ آج وہ کیوں تنہا آئے ہمراہ نہیں ہے۔ مائلت میں شرط اتحاد و ہمیت یا صورت کی ہے اور مقارنت میں محض دو چیزوں کا ایک ساتھ پایا جانا مقصود ہے گو وہ بالکل مختلف ہمیت رکھتی ہوں ۱۲ کا

تصور کے ساتھ متعین نہیں ہے بلکہ حسیت کا اندازہ کسی شے کے خیال کا اس طریق کا فعل ہے جس طریق سے ہم اس کا خیال کرتے ہیں جب ہم سمجھتے ہیں کہ وہ ممکن الحصول ہے تو خوشگن ہوتا ہے اگر ناممکن الحصول ہو تو ناگوار ہوتا ہے۔ مزید برآں یہ کہ یہ جواب معقولیت نہیں دیتا جبکہ اس کا مصداق وہ متعدد خواہشیں ہوں جن کی تشفی میں کوئی حسی لذت نہیں ہے مثلاً آرزو سائنس یا انتقام کی یا شوق علم کا۔

اور ہم اس مسئلہ کا مواخذہ اس کی اصل ہی پر کر سکتے ہیں۔ اس طرح کہ اساسی مسلمہ پر کلام کیا جائے یعنی یہ کہ بعض احساسات بذات خود خوشگن ہیں اور بعض بذات خود آزار دہ ہیں۔ یہ مسلمہ بہت معقول معلوم ہوتا ہے اس صورت میں جن کو ہم طبعی یا جسمانی آلام کہتے ہیں لیکن اس تعلق میں بھی اس کی صحت میں بہت کچھ گنجائش اعتراض کی ہے۔ یہ مانا جاسکتا ہے کہ وہ جس کو ہم آزار دہ احساس کہتے ہیں اصلاً ایک حسی ارتسام ہے جو کسی چیز سے تنفر کا باعث ہوتا ہے ایک طلبی رجحان بخنے کا یہ اس موقع سے ٹل جانیکا اس رجحان کا ظہور ایسے موقع پر بہت واضح ہوتا ہے کہ کسی جلیبی ہوئی سطح سے یا جھپتی ہوئی نوک یا تھکچھ لیا جائے اور وہ آزار دہ حس ہے صرف اس حد تک کہ یہ طلب اپنا مقصد حاصل کرنے میں ناکام میاب ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی سبب سے ایسے احساسات جیسے دانت کا درد یا ایسے ہی سخت احساس اعضائے بدن سے جن میں آگ سی لگی ہو شدت سے آزار دہ ہوتے ہیں۔ مختلف اعضا کو خاص استعدادیں عطا ہوئی ہیں کہ وہ ان سخت احساسات کے برائیکھتہ ہونے کے باعث ہوں اس لئے تاکہ ان اعضا کو مفراطہ تحریک کے اثر سے بچالیں۔ احساسیت دانت کی مثلاً اولاً اس کام آتی ہے کہ ہم کسی سخت چیز کو زور سے نہ کاٹیں جس سے دانت ٹوٹ جائیں۔ لیکن جب مثلاً دانت کے درد میں۔ وہ درجہ ان جو ایسے قوی حسی ارتسام کو تحریک دیتے ہیں اس ارتسام کا خاتمہ کرنے میں ناکام رہیں اور ہم سیکارو لٹیتے اور کروٹیں بدلتے ہوں یا تڑپتے ہوں یہ حالت شدت آزار دہ ہوتی ہے۔ ہماری قوت عداً ایسے حسی ارتسامات کو تقویت دینے کی جو کہ حقیقتاً آزار دہ ہیں اسی سمت کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ جب کسی سبب سے ہم عداً ایسے قوی حسی ارتسامات کو گوارا کر لیتے ہیں مثلاً دندان ساز سے دانت کے اگھرنے کی ایذا اٹھانے کا غم کر لیتے ہیں۔ ہم ارادے کی سخت کوشش سے جزاً یا کلیتہً

اس سخت حسی ارتسام سے بچنے کے رجحان کو دبا دیتے ہیں اور جس حد تک ہم اس کوشش میں کامیاب ہوتے ہیں اس کی آزار دہی کم ہو جاتی ہے۔ اسی طریقہ سے میری رائے میں شجاعت کی انتہائی مثالوں کو سمجھنا چاہیے جیسے ہندوستان کے سورما یا عیسائی شہدا جنہوں نے عذاب کے شکنجہ کا تحمل کیا۔ ان لوگوں کی تعلیم و تربیت اور ان کے اعتقاد انکو اس قابل کر دیتے ہیں کہ وہ عذاب کے شکنجہ کو برداشت کر لیں اور مضبوط ارادہ کو ضبط کے کام میں لائیں اور اس سے بھاگنے کی کوشش نہ کریں جو رجحان حسی ارتسامات سے پیدا ہوتا اور جس حد تک وہ اس میں کامیاب ہوتے ہیں اتنی درد کی ایذا کو اوار ہو جاتی ہے۔ سونی اور شکنجہ کا ہول فنا ہو جاتا ہے۔ اسی سبب سے اس بھوک سے جب جس کو ہم خوشی سے انصیار کرتے ہیں (مثلاً فاتح کرنا اپنی صحت کی درستی کے لئے) خفیف سی پیمانی ہوتی ہے اگرچہ کہا جاتا ہے کہ جب ہم اس کے برداشت پر مجبور کئے جائیں تو سخت ایذا دہتی ہے۔

ایسی ہی معقولیت کے ساتھ مانا جاسکتا ہے کہ حس کی خوشیاں بھی طلب سے مشروط ہیں اگر ہم کام و زبان کی لذتوں پر غور کریں ہم کو معلوم ہو کہ خوش ذائقہ وہ چیزیں ہیں جو ہم کو چبانے اور نگلنے کے عمل کو دیر تک قائم رکھنے کے لئے تحریک دیتی ہیں۔ نظریہ لذت و الم کی جہت سے یہ فعلیتیں شروع ہوتی ہیں اور قائم رہتی ہیں اس لذت کے ذریعے سے جو ذائقہ سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہم اس رائے کو کیونکر مان سکتے ہیں اس واقعہ کے موجود ہوتے ہوئے کہ وہی ذوق کی لذتیں جب وہ ان فعلیتوں کو تحریک نہیں دیتیں تو ان کا مزا برقرار نہیں رہتا۔ مثلاً جو شخص ٹھکانوں کو پسند کرتا ہے شکر کا مزا اس کو خوشگوار معلوم ہوتا ہے اس وقت تک جب تک کہ وہ اپنا باقاعدہ کام کرتا ہے یعنی غذا کو معدہ کی تہ میں پہنچاتا ہے لیکن جب سری ہو جاتی ہے (بدل یا تحلیل کا فی ہوا جاتا ہے) رجحان (مضغ) چبانے اور (بلع) نگلنے کا شیریں ذائقہ ہے تحریک نہیں قبول کرنا۔ دیکھو کہ اس کے لئے درکار ہے اعضائے ریسک کی شرکت عمل جو کیری کے بعد قائم نہیں رہتی) اور شکر کا چبانا اس حالت میں خوشگوار نہیں رہتا اور یقیناً ناخوشگوار ہو سکتا ہے اگر ہم اس پر اصرار کریں۔

پس معلوم ہوتا ہے کہ ان مثالوں میں بھی جو نظریہ لذت و الم کے لئے بہت مناسب ہیں واقعات کی موافقت اس نظریہ کے ساتھ دشوار ہو جاتی ہے۔ اور واقعات

زیادہ تر موافقت رکھتے ہیں مقابل کی رائے کے ساتھ یعنی لذت و الم ہمیشہ مشروط ہیں طلب کی کامیابی اور ناکامیابی کے ساتھ علی الترتیب۔ اور فوقیت اس مخالف رائے کی قائم ہو جائیگی اگر ہم ایسی مثالیں دے سکیں جن میں فعلیت بلا کسی خطا کے لذت اور الم سے بے نیاز ہو۔ کیونکہ ان مثالوں سے لذت و الم کے نظریہ کے ماننے والے مجبور ہوں گے کہ اس بات کو تسلیم کریں کہ ان کا نظریہ فعل صرف بعض فعلیتوں پر صادق آتا ہے اور دوسری فعلیتوں کے لئے ایک اور نظریہ کی ضرورت ہے تاکہ ان کی توضیح ہو سکے۔ یعنی وہ نظریہ جو حسیّت کو طلب کا تابع قرار دیتا ہے اور یہ اخیر نظریہ فعلیت کی اُن صنفوں کی توضیح کے لئے بھی کافی ہے جو نظریہ لذت و الم سے موافقت رکھتی ہیں یہ صورتیں ہم کو انسانی رویہ کی دونوں امتحان (افراط و تفریط) پر مل سکتی ہیں۔ یعنی وہ افعال جن میں اعلیٰ ترین اخلاقی کوشش درکار ہے اور محض عادی افعال میں بھی۔ خواہ ہم ریگولس کے واپس آنے اور عمدہ اقدار و موت کو اختیار کرنے کی داستان کو سپہا میں خواہ نہا میں گرہم سب کو معلوم ہے کہ ایسی سیرت جس کا تذکرہ اس داستان میں ہے ممکن ہے۔ پس جبکہ نفسیاتی لذتیت اس سیرت کی توضیح یہ فرض کر کے کی کہ ریگولس کو ملامت کے الم سے زیادہ نفرت تھی بہ نسبت جسمانی ایذا اور موت کے نظریہ لذت و الم کے طرف الہ کو یہ ماننا جو گا کہ شجاعانہ طرز عمل سے ریگولس کو ایسی اعلیٰ درجہ کی لذت ملی اور اس لذت نے اوس کو مجبور کیا کہ وہ اس طرز عمل کو اختیار کرے اگرچہ وہ پہلے ہی سے جانتا تھا کہ اس کا نتیجہ دردناک موت ہوگی۔ یا دوسری شق توضیح کی یہ ہو سکتا ہے کہ اس کو کارہیج سے غیر حاضر ہونا ایسا آزار دہ معلوم ہوا کہ اس الم کو وہ برداشت کر کے واپسی پر مجبور ہوا۔ یقیناً خواہ اخلاقی مطمح نظر سے دیکھیں خواہ نفسیات کے مطمح نظر سے دیکھیں یہ صورت لذتیت کے نظریہ کی جب ان مثالوں پر لگائی جائے جس میں انتخاب کا معیار سخت ہے نفسیاتی لذتیت سے بھی زیادہ وہی معلوم ہوتی ہے یقیناً یہ بدیہی ہے کہ انسان ایسا طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور اسے انجام کو پہنچاتے ہیں جس میں تکلیف ہی تکلیف ہو اس بغور کرنے سے بھی ایذا ہوتی ہے اس کے فیصلہ کرنے میں اس کے بحالانے میں اور اس کے حاصل کرنے میں سوا ایذا کے اور کچھ نہیں ہوتا بغور کرو زیادہ معمولی مثال اس باپ کی جو اپنے آپ کو اس امر پر مجبور پاتا ہے کہ اپنے پیارے لڑکے کو سخت تعذیر دے۔ مثلاً مانع ہونا کسی لذت سے وہ دونوں یہ امید کرتے تھے کہ اس لذت سے

مستغنی ہوں گے۔ ہر منزل پر اس مجبوری سے جو اس پر اپڑی تنفر کرتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ خود ایک عمدہ خوشی کا ایشارہ کر کے ایک آزار دہ عمل کو اختیار کر رہا ہے۔ یہ کہنا نوعاًًً محض ہے کہ باپ کو اس خیال سے کہ اس کا بیٹا اس تغیر کے برداشت کرنے سے عمدہ اخلاق اور سیرت کا اکتساب کرے گا خوشی حاصل ہوتی ہے اور یہ خوشی کام کو جاری رکھتی ہے۔ اگر اسی خیال سے فی الجملہ تسلی ہو بھی تو وہ ایک لمحہ کے لئے ہوگی اور یہ خوشی بالکل بے مہر دی کی ایذا میں فنا ہو جائیگی اور خوشی کا اثر باقی نہ رہے گا۔ سبب اس سختی کے جو محبت پداری کے جوش پر روا رکھی گئی ہے۔

مثالیں خالصاًًً عادی اور گویا میکا فی افعال بھی اس کا قطعی فیصلہ کر دیتی ہیں۔ ہم بعض اوقات کوئی معمولی سا کام کرتے ہوئے ہیں بغیر اس کے کہ اس کا عزم کیا ہو بلکہ صرف اس لئے کہ ہم ایسے موقع پر ہیں کہ معمولاًًً ایسا کام کیا جاتا ہے مثلاًًً صدی کے بدلتے وقت گھڑی کا کوکنا۔ ایسے دل ناخواستہ کاموں میں ایک اقل مقدار توجہ کی درکار ہوتی گر کچھ بھی طلب ضرور ہے۔ یہ اظہارات عادات کے ہیں اور خوشی اور رنج سے لے نیاز معلوم ہوتے ہیں خواہ وہ خوشی یا رنج پہلے سے سوچی ہوئی ہو یا کام کے کرنے کے وقت ہو۔ ایسا کام حسی ارتسام کے اثر سے فوراًًً کیا جاتا ہے ایسے کام مخصوص طلبی میلان کو کام میں لاتے ہیں جو کہ عادت ہے۔ ایسے افعال شاید اور افعال سے بہتر ہم کو جانوروں کے اکثر افعال سے کسی درجہ تک مطلع کرتے ہیں کہ وہ کیونکر کام کرتے ہیں۔

ہم اور فطریات فعل کے بیان کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں اور سب سے پہلے ہم ایک نظریہ پر جو باقی رہ گیا ہے نظر کریں گے جو انسانی رویہ کی ہر صفت اور ہر مہموری کے لئے صادق آنے کا مدعی ہے۔ یہ نظریہ عقلیت افعال ہے جو کہ افعال کو تصورات سے منسوب کرتا ہے۔ اور اس بدیہی واقعہ سے تجاہل کرتا ہے کہ کمال اور نظام سیرت کا یا طلبی جہت انسانی ذہن کی بہت کچھ علم کے کمال اور نظام سے جو کہ شعوری حیثیت ذہن کی ہے اختلاف رکھتی ہے اور مستغنی ہے۔ اس نظریہ کے قدیم طرفداروں میں سب سے مشہور ہر برٹ تھا اور معاصرین میں پروفیسر بوشنیکو اور اگر میں (مصنف) مسٹر ایف ایچ بریڈلی کی تحریر کے سمجھنے میں کلیۃًً ناکامیاب ہوا ہوں تو مصنف بھی اس کا

طرفہ رہے۔

اس نظریہ کی رو سے ذہن میں کم و بیش تصورات کی ترتیب شامل ہے۔ اور ہر تصور ایک عقلی حقیقت اور ایک رجحان کام کرنے کا ہوتا ہے۔ صنف جملہ افعال کی اعلیٰ درجہ کی صورتوں کی وہ ہے جس کو خیالی حرکی فعل کہتے ہیں۔ وہ فعل جس کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ فوری نتیجہ اوس فعل کے تصور کے عالم شعور میں موجود ہونے کا ہے ارادہ محض کی مقدار (پیمیدہ) مثال ایسے خیالی حرکی فعل کی ہے۔

بس اب یہ سوال متانت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ کیا کوئی فعل اس مفروض منفی خیالی حرکی کے مطابق بھی ہے جس پر یہ اصطلاح صادق آئے۔ افعال جو ان نام نہاد کے ثابت تصورات سے صادر ہوتے ہیں وہ عموماً عمدہ مثالیں خیالی حرکی فعل کی کبھی گئی ہیں لیکن اس زمانہ میں نفسی طبی تحقیق کے جو انکشافات ہوئے ہیں ان سے صاف ہوتا جاتا ہے کہ ان جملہ صورتوں میں ثابت تصور ثابت ہی ہے۔ اور اس قابل ہے کہ فعل کا تعین کرے کیونکہ یہ تفاعل (وظیفہ عمل) کے اعتبار سے کسی استوار طبی رجحان سے لزوم رکھتا ہے۔ لیکن اس اعتراض سے قطع نظر کر کے اور مباحثہ کی خاطر سے مفہوم خیالی حرکی فعل کا میں تسلیم کئے لیتا ہوں اور کہتا ہوں کہ یہ قول بدامیثہ باطل ہے کہ وہ فعل جو آوارہ کوشش کی ساتھ جاری رہا ہے خلاف ہر قسم کی داخلی اور خارجی شکلات کے بسیط خیالی حرکی فعل ہے۔ ہم دریافت کر سکتے ہیں کہ وہ کونسی شے ہے جو فعل کے ایک تصور کو افعال کے جملہ تصورات پر غالب آنے کی قوت عطا کرتی ہے جبکہ جملہ تصورات مساوی وضاحت کے ساتھ ادراک میں موجود تھے؟ بریڈلی کا جواب اس سوال کا یہ ہے کہ ذات اپنے آپ کو انجام کے ساتھ متحد کر لیتی ہے وہ انجام جس کا تصور غالب ہوتا ہے۔ بوسنیکوٹ جواب دیتے ہیں کہ یہ توجہ کا مبذول ہونا ہے ایک تصور پر دونوں جواب درست ہیں اگر ذات اور توجہ اپنے صحیح مفہوم سے سمجھے جائیں یعنی اگر ذات سے یہ سمجھا جائے کہ وہ ایک وسیع نظام طلبی میلانات کا ہے جس کو سیرت کہتے ہیں اور اگر توجہ سے یہ سمجھا جائے کہ وہ طلب ہے جس کا انکشاف شعور میں ہوا ہے۔ لیکن بوسنیکوٹ کے نزدیک توجہ محض استدراک ہے ہر برٹ کے مفہوم کے

سے استدراک Apperception سے توجہ کا عمل مراد دیتے ہیں جس حد تک کسی چیز کے استحصار

موافق استنتاج ایک تصور کا متوافق تصورات کے مجموعہ کے ساتھ اور جو کہ طلب کو نہیں مانا ہے لہذا توافق سے منطقی توافق مراد ہے۔ پس جو کوئی تصور فعل کا موافقت رکھتا ہے دوسرے تصورات فعل کے ساتھ وہ مستدرک ہے یا اس پر توجہ کی گئی ہے۔ لہذا وہ غالب ہوتا ہے دوسرے تصورات پر اور یہ ارادہ ہے۔ بوسنکیوت اس میں یہ زیادہ کرتے ہیں کہ دوسرے تعدی فعل کے شعور کی اعلیٰ ہمواری پر شخصیت شرکت کرتی ہے یعنی ایک تصور منجملہ تصورات جو غلبہ کے لئے کد و کوشش کر رہے ہیں کمابذیتا ہے ہماری انسانی شخصیت کے مجموعہ سے۔ مگر وہ اس طرح توضیح کرتے ہیں کہ مجموعہ ذات یا شخصیت محض ایک مجموعہ تصورات ہے مع اپنے موزون حیات کے۔ "ایک عمارت تصورات کی مع اپنے انفعالات لذت اور الم کے۔ اور ان میں ایک رجحان اپنے اظہار کا ہے اس حد تک کہ جس قدر وہ حقیقت سے مختلف ہو جاتے ہیں" اور بریڈی کی رائے میں بھی ذات محض ایک "تیسرے تصورات" کی معلوم ہوتی ہے پس اس نظریہ عقلیت فعل میں طلب یا ارادہ جو اس تمام کتاب میں اصل اساس کل حیات اور ذہن کا مانا گیا ہے اس سے قطعی تجاہل کیا گیا ہے اور میری تنقید میں اس رائے کے شامل ہے اشارہ طرف اس کل بیان کے جو اس کتاب میں جہالت و جہان اور ارادہ کے باب میں ہوا ہے۔ اگر یہ تمام بیان غلط و باغ کے و مہیات کی کارستانی نہیں ہے تو یہ نظریہ عقلیت اصلاً باطل ہے۔ میں صرف استقدر اور کہوں گا کہ جب ہم حیات کی ادنیٰ صورتوں کی طرف رجوع کرتے ہیں تو نظریہ مذکور کا صنف کلیتہً ظاہر ہو جاتا ہے۔ کہوں کہ اس سطح پر تصورات کو بطور اصل موضوع

بقیہ صفحہ ۳۶۱ - (تصور) میں جس پر توجہ کی گئی ہے اور ماقبل کے ذہنی منظوف میں تفاعل واقع ہو مع ان ذہنی میلانات کے مجموعہ کے جو اس شے کے تصور سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں۔ اس اصطلاح کو (Libnitz) لائیبٹنز نے فلسفہ نفسیات میں داخل کیا تھا وہ اس مفہوم سے سمجھا تھا کہ استدراک شے کا فہم مراد ہے جب کہ اس شے کو ذات اور ذاتی تعلق سے جدا نہ ملاحظہ کریں۔ یہ مفہوم تقریباً توجہ کے ہم سننے ہے جس سننے سے متاخرین نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے۔ "مترجم

۱۰ یعنی وہ موافقت جس کو عقل تجویز کرتی ہو۔" مترجم

نہیں مان سکتے کل فعل کی محض میکانیکی انکاسی فعل سے ترجمانی ہوگی اب ہم کو سامنا پڑیگا اس مشکل مسئلہ سے کہ عقل اور ارادہ کی پیدائش لاشعوری میکانیت سے ہوئی ہے یہ ایسا مشکل کام ہے کہ خود ہر برٹ اسپنسر کی ذکاوت بھی اس کے لئے کافی نہ ٹھہری۔

اور سب نظریات ایک جدید قسم میں لینا چاہئے انسانی سیرت کے باب میں اس واقعہ کی جہت سے کہ مصنفین اخلاق کو ایک علیحدہ مقولہ کے تحت میں لاتے اور تو یہ جملہ صورتوں سے اس کو مختلف تصور کرتے ہیں اور اس خصوصیت کو ایک خاص قوت سے منسوب کرتے ہیں جس کو کائنات (ایمان) "یا حیثیت اخلاق" یا "عقل" یا "ارادہ" لفظی "یا حیثیت فرض" یہ ایک ایسی قوت ہے جو کہ نوع انسان سے مخصوص ہے۔ یہ قوت جس کے باب میں سمجھا گیا ہے کہ ذہن انسانی میں بطور ایک جہد اگانہ صنعت مصلح کے دیست رکھی گئی ہے نہ کہ وہ بطنی الاثر عمل ارتقاء سے پیدا ہوئی ہو۔ اکثر ان میں سے جو اخلاقی کردار کو ایسی کسی خاص قوت سے منسوب کرتے ہیں یہ مانتے ہیں کہ انسانی فطرت میں بعض سفلی اصول فعل کے بھی شامل ہیں جن کو وہ حیوانی خواہش کہتے ہیں یا جبلتیں یا شہوات اور ان کو وہ قابل افسوس بقایا حیوانی صورتوں کا سمجھتے ہیں جو اس قابل نہیں ہیں کہ ان پر حکیم اخلاق توجہ کرے۔ ان جملہ مسائل میں دو اعتراضوں کی کھلی کھلی گنجائش ہے (۱) یہ منافات رکھتے ہیں علی الاطلاق ارتقاء کے اصول سے (۲) یہ صورتیں ہیں مسائل قوی کی جس کے منافی اکثر واضح کوئے گئے ہیں۔ لیکن چند لفظیں منجملہ ان کے اس نظریہ کے باب میں کہنا ضرور ہیں جو نظریہ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ جب مصنفین ہم سے کہتے ہیں کہ "عقل" اصل خلقی فعل کی ہے یہ بتا دینا ضرور ہے کہ اصلی وظیفہ عقل کا یہ ہے کہ قضا یا کاستخراج کرے ایسے قضا یا سے جو مسئلہ ہوں۔ فرض کر دو کہ ایک شخص بھوکا ہے اور اس کے سامنے ایک شے ہے جس کو وہ نہیں جانتا کہ وہ غذا ہے بذریعہ عقل کے

سہ ماہیئیں ذرا متاخر یہ کوشش کرتے کرتے تھک گئے کہ عقل اور نفس کا کسی کسی طرح لاشعور ارادہ سے پیدا ہو جانا ثابت کریں مگر نہ ہوا پر ہوا کیلئے تو یہ مشہور جملہ کہا ہے کہ نہیں معلوم لاشعوری مواد میں شعور ذات الدین کے موکل کی طرح کہاں سے حاضر ہو جاتا ہے۔ ۱۲ مترجم ۵

وہ دریافت کر سکتا ہے کہ وہ کھانے کے قابل ہے اور پرورش بدن کی کرتی ہے اب وہ اس کو کھائے گا یا کھانے کی خواہش کرے گا۔ لیکن اگر وہ بھوکا نہ ہو تو عقل اس میں خواہش نہیں پیدا کر سکتی اور نہ کھانے پر آمادہ کر سکتے ہیں۔ اور اخلاقی حیز میں بھی عقل کا ایسا کام ہے۔ عقل مدد دیتی ہے اور اچھے اور برے (حسن و قبح) کے تعین میں اور عمدہ و خیر کے علم سے استخراج کرتی ہے کہ کون سا فعل حق ہے۔ لیکن جب تک انسان (استبنا) کا خواہشمند نہ ہو اور نیکی کرنے کا آرزو مند نہ ہو یا خیر و سعادت کا جو یا نہ ہو یعنی جب تک اخلاقی وجدان اور اخلاقی سیرت نہ کھنا ہو عقل اس کو حق کے عمل پر یا اس کی آرزو پر مجبور نہیں کر سکتی۔ خواہش کا پیدا کرنا اس کے حد اقتدار سے خارج ہے۔ یہ ایسے رجحانات کو جو پہلے سے موجود ہیں اپنے خاص اغراض کی جانب راہنمائی کر سکتی ہے۔ پس یہ بڑی بھاری غلطی ہے بعض مصنفین کا یہ کہنا کہ عقل پیدا کر سکتی ہے خواہش کو ایک اخلاقی (فضیلت) صفت کی یا یہ کہنا (جیسا کہ سوک نے کہا) کہ ذی عقل (ناطق) موجودات میں بحیثیت ناطق ہونے کے اس معرفت یا حکم سے کہ یہ (حق) سے یا (گردنی) ہے ایک اقتضا یا محو کہ فعل عطا کرتا ہے "کیونکہ یہ امر ذی عقل پر بحیثیت ذی عقل ہونے کے صادق نہیں آتا۔ شیطان میں بالفرض ایسا اقتضا نہ پیدا ہو گا عقلی طریق سے یہ درست ہے صرف اخلاقی ہستیوں کے لئے یا جی کے اخلاق کی تہذیب ہو چکی ہے اس حیثیت سے کہ وہ ذی اخلاقی ہی ہیں جو کہ نیکی کرنے کے لئے مستعد ہیں اور نیکی کرنا چاہتے ہیں۔ صرف اس لئے کہ وضعی ترفیظ یا فعلی ترفیظ سے

(۱) مثلاً ڈاکٹر راشد اللہ جو لکھتے ہیں "یہ سچ ہے کہ کام نہیں کیا جاسکتا جب تک اقتضائی کرنے کا معقول فعل موجود نہ ہو ہماری ذات میں لیکن ایسی خواہش عقل پیدا کر سکتی ہے جو کہ حقیقت کو پہچانتی ہے۔ (الغریہ نیک و بد جلد اول صفحہ ۱۰۶) مترجم

محقق کا منشا یہ ہے کہ عقل اور اخلاق جدا جدا چیزیں ہیں لازم نہیں ہے کہ صاحب عقل نیک ہو مثلاً شیطان باوصف معلم الملوک ہونے کے شریر ہے اگر عقل کا یہ مقتضا ہو تا تو ضرور نیک ہوتا اور مترجم

موجود ذی عقل کی اگر یہ ترفیظ مان لی جائے کہ وہ ایسا موجود ہے جو نیکی کو اپنے پیش نظر ہر معقول بنا لیا گیا ہے لیکن یہ ترفیظ دوری ہے ہم کیوں اس کو تسلیم کریں کہ یہ ترفیظ ہے ذی عقل کی۔

”موجود ذی عقل“ کے کہ وہ ایسا موجود ہے جو کہ حق کرنا چاہتا ہے یہ مسئلہ ظاہراً مقبول معلوم ہوتا ہے۔ نہ اس مسئلہ میں کہ اخلاقی کردار صادر ہونی سے عقل سے کچھ محسوس ترقی ہو سکتی ہے اگر ”عقلی ارادہ“ کو بجائے ”عقل“ کے رکھ دیں۔ ممکن ہے کہ بظاہر یہ نظریہ عقلیت کے مغالطہ سے بچتا ہو معلوم ہو اگر عقلی طریق عمل کو ماخذ افعال قرار دیں۔ لیکن جب تک کچھ اور توجیہ ازادہ کی گئی جائے یہ مسئلہ کسی طرح مسئلہ کائنات پر فوقیت نہیں رکھتا کیونکہ عقلی یا ناطق ارادہ محض ایک لفظ ہے جس سے ہم اس واقعہ پر دلالت لیتے ہیں کہ ہم عمداً اخلاقی انتخاب اور فیصلے پیدا کرتے ہیں اور یہ انتخاب (اختیار) اخلاقی محض صدور ایک (سببی) وحشہ کش کش متضاد خواہشوں کا نہیں ہے۔

گو کہ حدیسی مسائل جو کہ اخلاقی حکم (تصدیق) اخلاقی اختیار اور کوشش کو ایک مخصوص قوت سے منسوب کرتے ہیں مختلف عبارتوں میں بیان ہوئے ہیں اور گو کہ مغرور قوت طرح طرح کے ناموں سے نامزد ہوئی ہے لیکن وہ سب مشابہ ہیں اور ان پر علامہ علامہ غور کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہم غور کر سکتے ہیں اس صورت پر جو کانٹ سے اخوذ ہے اور منسوب کرتی ہے ہمارے اخلاقی احکام (تصدیقات) کو ”حیث فریضہ“ سے اب اس پر کوئی سنجیدہ نزاع نہیں کہ تاکہ جملہ افعال اخلاقی کسی ہستی کی ”قوت عقلی“ سے صادر ہوتے ہیں۔ یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اکثر معمولی موقعوں پر حیات کے ہمارے افعال اور اصولوں یا منبغوں سے صدور کرتے ہیں۔ لیکن یہ مانا گیا ہے کہ تدبیر جس سے اخلاقی فیصلہ صدور کرتا ہے اس صدور کا تعین تعامل سے ”حیث فریضہ“ کے ہے حیث فریضہ فی الواقع آخری جا رہناہ حدیثیت کی ہے۔ اُن صاحبان اخلاق کے لئے جو انسان کی اخلاقی فطرت کو ایک راز بنانے پر اصرار کرتے ہیں یہ راز علامہ ہے عظیم تر راز سے ذہن کے اور ضمنا اس کے قوانین ایک خاص درجہ کے ہیں جو اپنی کنہ ذات میں ان قوانین سے مختلف ہیں یہ دو یہ عموماً جن کا تابع ہے۔ کینس راشڈال لکھتا ہے۔ ”نقد فریضہ کے لئے نہ صرف یہ متبی بلکہ اقتدار کے ادا کرنے میں ہمارا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ اس امر کی معرفت کہ کچھ ہمارا فریضہ ہے اسی سے اس امر کی معرفت بھی ہم جو چننے ہیں جو کہ غور کرنے پر محرک اور مقتضی اس فعل کی ہوتی ہے۔ کسی شے کا حق سمجھنے میں یہ استدعا ہے کہ اس فعل کے صدور کا اقتضا پیدا کرے۔ اور وہ

حسیت فریضہ کو کہتے ہیں کہ وہ ایک بالکل ایک کافی محرک شعور انسانی میں موجود ہے اس وقت کے لئے جبکہ کوئے اخلاقی محرک درپیش ہو۔

یہ مسئلہ اگر صحیح ہو تو اخلاقی فیلسوف کو نفسیاتی تحقیق اور غور و تامل سے باز رکھے گا سوا اس کے کہ وہ اپنے متقدمین کی غلطیوں کو کھول دے اور یہ ثابت کر دے کہ ان کا نفسیات جھوٹا اور بلا ضرورت دقیق تھا مثلاً کانٹ کا یا بائیان منفعیت کا نفسیات۔ کیونکہ کل اثباتی نفیات جو انکا مقصد تھا اس مختصر حصے میں سمائی ہوئی ہے کہ عقل میرے فریضہ کا اعلان کرتی ہے اور میرا حس فریضہ کا جھکوا اس کے بجالانے پر آمادہ کرتا ہے۔ مگر بعض متاخرین جو حدسیت کے حامی ہیں بد قسمتی سے اپنے مسئلہ کی نظم و ترتیب کی خاطر سے اپنے ”حس فریضہ“ کو چھوڑنا نہیں چاہتے یہ قوت محض ایک راز ہے جس کے باب میں اور کچھ کہنا ممکن نہیں ہے۔ سچوک کا بیان ہے کہ مفہوم ”چاہیئے“ (باید) یا فریضہ کا ایسا بسیط ہے کہ اس کی حقیقی یا صوری تجدید ممکن نہیں ہے اور اسی معنی سے ڈاکٹر راشڈالی نے کہا ہے کہ یہ خیال کہ ”کچھ کرنا چاہئے“ ایک ایسا تصور ہے جس کی تحلیل نامکن ہے جو کہ ہر اخلاقی حکم میں شامل ہے۔ مگر انھوں نے اس پر بھی ترقی کی جرأت کی اور ہم سے کہا کہ ”فریضہ“ کے ٹھیک یہ مراد ہے کہ مختلف اقسام کی نیکیوں کی پاسداری ان کی اضافی قدر و قیمت اور اہمیت کے تناسب ہے۔ اور اس کے بعد وہ کہتے ہیں جس فرض کی تہ میں واجب قدر شہ ہی اور مستحب ہے حقیقی قیمت انجاموں کی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدسی مسئلہ کے ٹھیک بیڑے حامی کے اقرار سے ”حس فریضہ“ کوئی آخری عنصر اخلاقی شعور کا قابل تحلیل تصور نہیں ہے۔

تہ حسیت فرض (ڈیوٹی) کا تصور بعض کے نزدیک ایک فطری امر ہے ہر انسان حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے اس کے لئے کسی استدلالی استخراج کی ضرورت نہیں ہے لہذا یہ ”چاہیئے“ کا تصور بدیہی ہے۔ جھوٹ بولنا اگر برا ہے تو جھکو جھوٹ نہ بولنا چاہئے۔ اس صورت میں جھوٹ کی برائی کو عقلاً ثابت کرنا ہوگا مگر بعض فلسفی اس حد پر جاتے ہیں کہ انکار دینی افعال بھی بدیہی ہیں لیکن یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو جھکو جھوٹا کہ جو افعال ایک قوم یا شخص کے نزدیک نہ محوم ہیں اُن افعال کو مبینہ دوسرے مدوح خیال کرتے ہیں ۱۲ مترجم

اور اُسی حال میں وہ ایک اقتضا کام کرنے کا بھی ہے بلکہ یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک انتہا کا انتزاعی نام ہے ایک بڑے محمد جس کے ذہنی نظام کا جو کہ اخلاقی سیرت ہے اور جس میں ایک نظام وجدانات کا شامل ہے اور یہ ایک کامل مثال خوبا ساری کے وجدان کی ہے کیونکہ یہ تصرف ہے کامل اخلاقی سیرت کا اور صرف یہی دو شے ہے جو ہم کو صحیح حکم لگانے کے قابل کرتی ہے تاکہ اضافی قیمتیں اخلاقی نیکیوں کی معلوم ہوں اور ان میں سے جو سب سے بہتر جو اس کے درپے ہوں۔ اور اس کتاب میں میں نے اس امر کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اب عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ محمد نظام جو کہ اخلاقی سیرت کا ہے اس کو شخص معاشرتی ماحول اور اخلاقی روایات کے دباؤ سے نہایت ہی آہستہ آہستہ تبدیلی نشو و نما کے طریقہ سے ساہا سال میں اکتساب کرتا ہے۔ ہمارا لائحہ عملیہ کا انحصار ادنیٰ اخلاقی سطح پر اس چیز کا جس ہے جس کے ہمارے سماجی ہم سے طالب ہیں اور بلند ترین اخلاقی سطح پر وہ چیز ہے جس کے ہم خود طالب ہیں یہ وسیلہ ہے ایسی سیرت کے (تصور کا) جس کو ہم نے پیدا کیا ہے۔ کس طرح اور کیوں ہم اپنے ساتھیوں یا اپنی ذات کے اس مطالبہ کا جواب دیتے ہیں اور یہ مطالبات کیوں پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ بذریعہ عام نظریہ کردار کے یعنی نظریہ وجدانات اخلاقی اور نظریہ ارادہ کے اس کا صدور ہوتا ہے۔

قبل اس کے کہ ہم نظریہ "قوت اخلاقی" کو رخصت دیں مجھ کو یہ اور کہنا چاہیے کہ ایک معنی سے روایتی "حدسی مسئلہ" صادق ہے۔ یعنی یہ سچ ہے کہ جب ہم اخلاقی وجدانات کا اکتساب کر لیتے ہیں تو ہم اکثر اخلاقی احکام بھی لگاتے ہیں اور اخلاقی حد و جہد بھی کرتے ہیں بغیر اس کے کہ افعال کے انجاموں کا موازنہ کریں۔ لیکن اس کے تسلیم کرنے یا قائم کرنے کے لئے نہ تو مسئلہ قوت اخلاقی کا درست سمجھنا ہے نہ اس امر کا انکار ہے کہ ہمارے اخلاقی احکام کی اکثر تصحیح چاہئے ہوتی ہے اس طور سے کہ نتائج افعال کے انسانی بہبود پر کیا اثر رکھتے ہیں اس پر نظر کیا جائے کیونکہ یہی ایک سچا اور آخری معیار ہر فعل کی اخلاقی قدر و قیمت کا ہے۔

ہم تسلیم کر سکتے ہیں امکان موردی میلان کا اگرچہ اخلاقی وجدانات ہر شخص کے لئے از سر نو تعمیر ہوتے ہیں اس طریقہ سے جس کا خاکہ صفحات ہذا میں پیش

دیا گیا ہے۔ اور جس حد تک یہ صورت موردی میلان کی ہے استدعا اخلاقی حکم لگانے کی جس کی خبر اس میں داخل ہے اس کو پیدا انسی کہہ سکتے ہیں اور اس اعتبار سے فطری اور میری ہے۔

اب یہ ثابت کرنا باقی رہا کہ نظریہ کردار جس کا یہاں مذکور ہوا ہے اکثر بڑے فیلسوفوں کے مسائل میں ضمناً داخل ہے (اگرچہ انھوں نے اس کو صراحتاً نہیں کہا ہے) اور زیادہ صاف صاف شاید ہی پہنچے گرین اور پروفیسر اسٹوٹ کے تصنیفات میں ہے۔ ان مصنفوں نے حیوانات کے افعال کا حقیقی طلب ہونا یا ارادہ کا اظہار مانا ہے اگر لفظ "ارادہ" کا وسیع مفہوم لیا جائے۔ یہ مصنفین مانتے ہیں کہ انسانی فطرت میں استعداد اور قابلیت ایسے ہی ابتدائی طلب کے اطوار کی موجود ہے اور فطرت نسبتاً ایک سچہ طور طلب کا ہے اور صحیح معنے سے انسان ہی میں یہ قابلیت یکجائی ہے۔ لیکن وہ یہ ادعا نہیں کرتے کہ ارادہ یا اخلاقی کردار خواہشوں کی تنازع کا ایک نتیجہ ہے وہ ٹھیک کہتے ہیں کہ یہ بسیط اطوار طلب کے لاشعوری اقتضاءات کسی شے کے لئے لگیا نا اور یہ خواہشیں ایک ایسی شے ہے جس کا ہر انسان کو تجربہ ہوتا ہے کیونکہ ایک معنے سے قوتیں اس پر اپنا عمل کرتی ہیں اور اس کو مجبور کرتی ہیں کہ دیر و کردار اختیار کرے یا وہ ارادہ جاتا ہے کہ اس کی حقیقی ذات یا تو ایسے رجحانات اس کی خالغ ہوگی یا ان کو قبول کرے گی۔ اور ایسی صورت میں جبکہ ذات اس طرح ذخیل ہو کے خواہشوں یا اقتضاءوں کو قبول کرے یا مانع ہو تو ہم ارادی فعل بجا لاتے ہیں۔ اور ذات سے ان کی مراد ایک انتزاعی وجود نہیں ہے جس کی کوئی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ گرین لکھتا ہے کہ حقیقی ذات سے اس کی مراد انسان کی سیرت ہے اور وہ (مصنف مذکور) لفظ کانشنس کو بھی ایسی معنے سے استعمال کرتا ہے۔ اور کانشنس سے اس کی مراد ایک ایسی شے ہے جو کہ شخص کی حیات میں ایک تینخ (مجموعہ سواری) رکھتی ہے وہ کوئی شے جو رفتہ رفتہ بنی ہے اٹنا تے ترتیب اخلاقی میں اور معاشرتی ماحول کے زیر اثر۔ کانشنس یا اخلاقی سیرت (بالجملہ) گرین کی رائے میں ایک مرتب نظام عادات اور ارادہ کا ہے۔

اسٹوٹ بھی کہتے ہیں کہ ارادہ کا اقدار محض تنازع سے خواہشوں کے

فیصلہ کن دخل شعور ذات کا ہے اور یہ ذات جو اخلاقی تنازع میں اپنے کو ایک خواہش کی طرف ڈال دیتی ہے دوسری خواہشوں کی مخالفت کر کے ایک متحدہ ترتیب اغراض کی ہے۔ پس غرض اسٹوٹ کے نزدیک ایک طلبی رجحان ہے مع اپنے ملزوم امکانات حسیہ کے اور ذات ایک متحدہ ترتیب طلبی رجحانات کی ہے۔

ان مصنفوں نے نہایت عام حدود میں نظریہ فعل کو بیان کر دیا ہے جس میں اسکی حمایت کرتا ہوں۔ یہ لوگ ارادہ کو ایک اساسی قوت قرار دیتے مثل (علم) کے وہ یہ مانتے ہیں کہ جملہ نظامات میں (خواہ حیوان ہوں خواہ انسان) اس کو شش کرنے والی قوت کا رخ خواہ اجمالاً ہو یا کم و بیش تصریح اور صحت کے ساتھ ہو بعض اقسام فعل کی جانب ہے جن کا میلان یہ ہوتا ہے کہ کوئی غایت خاص حاصل ہو یہ کہ جب ان طلبی رجحانات سے کام لیا جاتا ہے اضافی انفرادیت کے ساتھ شخصی اقتضا خواہش یا فعل اس کا نتیجہ ہوتا ہے اور وہ یہ مانتے ہیں کہ اخلاقی ارادہ اور اخلاقی کردار موقوف ہے مرتب نظام پر ان رجحانات کے یہ کہ المختصر اخلاقی ارادہ سے صادر ہوتی ہے سیرت یا یہ کہ وہی ارادہ سیرت ہے جبکہ بالفعل ہو۔ ان کے مسائل میں یہ مضمون ضمتاً داخل ہے جو یہاں انا گیا ہے۔ یعنی کسی توضیح یا فہم کے لئے ہم کو چاہئے کہ اس کو منظر کسی ایک طلبی میلان کا دکھائیں یا ایک کش کش طلبی میلانات کی یا ایسے میلانات کا اقتران نظام سیرت کے منصوبہ کے موافق ہو۔ اور جب ہم اس طرح اس کو ایک مثال یا فرد طلب یا شہوت کی حسب قوانین عامہ شہوانیت ثابت کر دیں تو ایک ماہر فن کی حیثیت سے جو توقع ہم سے ہو سکتی تھی اس کو ہم بجا لائے۔

تکمّلہ باب دوم ازدواجی جبلت

اس کتاب کے گلے چھاپوں میں جبلت ازدواجی پر صرف چند لفظیں کہہ کے اس مضمون کو ختم کر دیا تھا۔ کچھ تو اس لئے کہ اس مضمون کو عام ناظرین کے مطالعہ کے قابل اطمینان طور سے بیان کرنے میں دشواری تھی اور کچھ اس لئے کہ اس پر چند لائق مصنفوں نے کما حقہ طولانی بحث کی ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ انسانی سیرت کے اس صیغہ کے اعتبار سے خاص مضمون میری کتاب کا لینے انسانی ذہنی فعلیتیں جن کا بیان مفصل ہو اس سے بہتر و عمیقاً مقبول ہو چکا ہے۔ مضمون لینے انسانی فعلیتیں خواہ ذہنی ہوں خواہ جسمانی ان کی توضیح یا تقسیم اسی طرح ممکن ہے کہ ان کا سراغ چند پیدائشی میلانات سے لیا جائے ایسے رجحانات جس اور فعل کے کم و بیش مخصوص طریقوں سے خاص موقعوں پر۔ رجحانات جو ہر مسئلہ درجہ کے شخص میں اس نوع کے ظاہر ہوتے ہیں جن کا ظہور اس موقع کیلئے سابق کے تجربہ پر موقوف نہیں ہوتا اور جو کہ مثل مائل رجحانات کے جانوروں میں خصوصیت کے ساتھ جبلت سے نامزد ہو سکتے ہیں۔

مگر مجھ کو معلوم ہوا کہ قبولیت عام کا حاصل کرنا انسانی فعل کے اس نظریہ کے باب میں ایسا آسان نہیں ہے جیسا میں سمجھے ہوئے تھا۔ اور چونکہ تحقیق سے ازدواجی تجربے اور چال چلن کے بہت صاف اور جلی تشریح اور بدہی حمایت اس نظریہ کی ہو سکتی ہے میں سمجھتا ہوں کہ اس بڑی فرد گذشت کو پورا کرنا سخت حاققت ہے۔

اضافہ اس تکمیل باب کا اس لئے بھی ضروری ہے کہ فی زمانہ ذہنی علم الامراض کے مسائل کا عالمگیر ذوق پیدا ہو گیا ہے اور اس پر دلکش بحثیں ہو رہی ہیں اور اسکے

متعلق از دواجی رسم کی شکل بہت نمایاں ہو رہی ہے۔
 اکثر جانوروں میں خصوصاً اکثر اعلیٰ درجے کے جانوروں میں ہر نوع کے
 ارکان دو قسم کے ہوتے ہیں نر و مادہ اور ان میں تولید از دواجی ہے۔ یعنی تولید موقوف
 ہے امتزاج پر ایک زندہ کیسے کے جوڑ کے بدن میں بنتا ہے (یعنی کیسہ منی) وہ ایک دوسرے
 کیسے کے ساتھ جو مادہ کے بدن میں بنتا ہے (بیضہ) جس سے وہ جراثیم پیدا ہوتا ہے جس کی
 تکمیل سے ایک جدید شخص عالم ہستی میں موجود ہو جاتا ہے۔ یہ امتزاج مع اُن طریقوں کے
 جن کی وجہ سے دو کیسوں کا اقتران ہوتا ہے بار آوری کا طریقہ ہے۔ پودوں میں جن کے
 اکثر انواع میں نر و بیجی تولید کا قاعدہ جاری ہے بار آوری اتفاق پر چھوڑ دی گئی ہے
 پودے اس کے سوا کچھ نہیں کرتے کہ ایک مقدار نر و مادہ کے جراثیم کے کیسے پیدا کر دیں
 یا دونوں (پولن اور اوپول) کو اور اس کو ایسے موقعوں پر رکھ دیں کہ بیرونی قوتیں فطرت
 کی (عموماً کیڑے یا ہوا) دونوں قسم کے کیسوں کو اکٹھا کر دیں۔ لیکن حیوانی مملکت میں
 یہ ضابطہ جاری ہے کہ جراثیم کے کیسوں کی از دواجی جبلت کے عمل سے بڑی کفایت
 ہوتی ہے۔ یہی جبلت ہے جو مقابل کی جنسوں کے افراد کو ایک دوسرے کے قریب
 لاتی ہے ایسے وقت جبکہ جراثیم عمل بار آوری میں شرکت کے لئے آمادہ ہوں مچھلیوں
 کے اکثر انواع میں ہم دیکھتے ہیں کہ جبلت کا از دواجی عمل بالکل ہی سادہ ہے نہ صرف
 مادہ کے قریب پیر کے منی کے کیسوں کا ایک بادل سادہ پانی پر ڈال دیتا ہے اُسی وقت
 مادہ متعدد اندے پانی میں دے دیتی ہے اور آخری قربت اور امتزاج اندے اور منی کے
 کیسے کا اس طرح ہوتا ہے کہ دوسرا پہلے کے قریب جا کے طریق ادخال سے منی کے
 جراثیم اور بیضہ میں اتصال ہو جاتا ہے۔ منی کے کیسے کا بیضہ کے پاس خود بخود پہنچنا
 اور بیضہ میں داخل ہونا بالکل تاریکی میں ہے۔ یہاں محکوم اُس سے بحث نہیں ہے۔
 اس سے زیادہ کہ یہ ملاحظہ کریں کہ یہ طریقہ گویا نر و مادہ کی جنسیت کے سر کی الاپ ہے

۱۔ یعنی نر و مادہ کے جوڑے سے بچے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو اصطلاحاً قوالہ کہتے ہیں۔ دورری
 اصطلاح قوالہ ہے جبکہ نر و مادہ سے تولید مثل نہ ہو۔ ۲۔ جراثیم
 ۳۔ الاپ اور سبب تک موسیقی کی اصطلاح میں الاپ مراد ہے کسی رنگ کے سردوں کا اس طرح

جو کہ تمام حیوانی میزان (سبٹک) میں جاری و ساری ہے۔ پیٹے تلاش مادہ کی نر کو اور نسبتہ انفعال یا محض جذب مادہ کی طرف سے۔ جراثیم کے کیسوں کے اس انتہائی عمل کے علاوہ بار آوری کے عمل کی دو منزلیں اور ہیں جن میں جبلت کام کرتی ہے اولاً قریب آنا متقابل کی جنسوں (نر و مادہ) کی دو فردوں کا ثانیاً خارج کرنا مٹو کیسوں کا اس طریق سے کہ وہ ایک دوسرے کے پاس پاس آجائیں۔

ازدواجی جبلت فطرت کی طرف کا سامان ہے تاکہ وہ دونوں منزلیں طریق بار آوری کی ملے جوں میں وہ طریق جس سے ایک جدید شخص کی پیدائش اور اس کی تکمیل کا آغاز ہوتا ہے۔ مثل اور جبلتوں کے یہ پیچیدہ پیدائشی نظام طبیعی نفسی میلان ہے جس کے تین حصے ہیں ہر ایک ان میں سے تینوں ہیئتوں سے ایک کی خدمت کرتا ہے جس کو ہم ہر کامل ذہنی یا طبیعی نفسی طریق میں ایک دوسرے سے تیز کرتے ہیں یعنی شعوری انفعالی تاثری اور طلبی۔ وہ تین حصے جن کو ہم اعصابی تفاعل اور ساخت (تعمیر) کے مطمح نظر سے داخلی یا حسی مرکزی اور خارجی یا محرکی کہہ سکتے ہیں۔

اس امر کا ملاحظہ کرنا ضروری ہے کہ نر و مادہ کی فعالیت کی اسی بسیط سطح پر بھی جو پچھلیوں سے ظاہر ہوتی ہے جبلت کے عمل کا ضمنی مفہوم یہ ہے کہ نر و مادہ میں خارجی اور

بقیہ صفحہ ۳۷۶ - ادا کرنا کہ اس راگ کی شکل ظاہر ہو جائے اور سمجھ دار سننے والے سمجھ لیں کہ گویا فلاں راگ کا ناچا ہوتا ہے اور سبٹک سات سروں کی میزان کو کہتے ہیں جب بہت ہی خفیف آواز سے پہلے سر کی ابتداء کریں اور درجہ بدرجہ سات سر کہہ کے آٹھویں کو پہلے سے دونا کر کے ادا کریں اب یہ دونا جس کو ٹیپ کا مریا جوائی سر کہتے ہیں دوسری سبٹک کی ابتداء ہے اسی طرح آٹھواں سر بدرجہ دوسرے کا دگنا اور پہلے کا چوگنا ہو گا اس طرح تین سبٹکیں پیدا ہوں گی اس سے زیادہ انسان کی آواز میں قدرت نہیں ہوتی۔ ۱۲ مترجم

لے میں اس جبلت کی ساخت کے بارے میں اس بیان پر قائم ہوں جو باب دوم میں کیا گیا ہے۔ گریں جانتا ہوں کہ یہ خلاصہ بیان تاثری اور طلبی اجزاء میلانات کا بہت نا کافی ہے۔ باہمی تعلق ان کا زیادہ تاریک اور ایک اعتبار سے بہت ہی قوی ہے بہ نسبت اس تعلق کے جو اس میں اندھووری جزیں ہے۔ توفیق کی اغراض سے کافی ہو گا کہ تاثری اور طلبی اجزاء میلان کو تفاعل کے اعتبار سے سمجھائیے ہوگی۔

اور انکی اطوار کے لحاظ سے جو تفریق ہے وہ زودادہ کے امتیاز کے لئے بکار آمد ہے۔ کیونکہ یہ اگر پہچانی ہوئی تفریقیں زودادہ میں نہ ہوں (جن کو ثانوی جنسی اطوار کہتے ہیں) ازل کیلئے دشوار ہو گا کہ وہ اپنی نوع کی مادہ کو اپنے ساتھی نرؤں سے پہچان سکے اور اس سبب سے متعارف کی پہلی منزل پر پہنچنا محال ہو گا جو بار آوری کا مقدمہ ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ ان تمام جانوروں کی انواع میں جن میں زودادہ ہیں دونوں کی تفریق کی علامتیں موجود ہیں وہ علامتیں جو کسی ایک حاسہ سے محسوس ہو سکتی ہیں لیکن یہ علامتیں اعلیٰ درجہ کے جانوروں میں عموماً آنکھ سے دکھائی دیتی ہیں اگرچہ اور بڑے آلات سے بھی ان کا امتیاز دور سے کچھ کم عمومیت نہیں رکھتا لیکن کان اور ناک سے۔

اس کا ملاحظہ بھی بہت ضروری ہے کہ یہ پہلی منزل بار آوری کی نر کا مادہ کے پاس جانا اس کی فرع ہے کہ پیدائشی قابلیت پہچان کی موجود ہو خصوصاً نر میں کہ وہ مادہ کو پہچان سکے۔ یعنی مادہ کو نر سے تمیز کر لے اور یہ امتیاز مادہ کی خاص علامتوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مفروض گو کہ بادی الرائحے میں معقول ہو کہ زیادہ زیرک اور اجتماعی انواع میں نر تجربے سے مادہ کی شناخت دیکھتا ہے لیکن یہ کم زیرک جانوروں میں تو نر نہیں ہو سکتا اور بدھشتہ ناقابل تسلیم ہے ایسی انواع اکثرہ میں جن میں جب زودادہ کی مدبھیر ہوتی ہے تو نر کو جوان مادہ کے ساتھ ایسی گردیدگی ہوتی ہے جو نر سے نر کو نہیں ہوتی پیدائشی قابلیت یا میلان دوسری جنس کے پہچاننے کا امتیازی علامات کے ذریعہ سے ایک ضروری حیثیت یا جزو پیچیدہ پیدائشی میلان کا ہے یہی جبلت جنسی ہے۔ بغیر اس اور انکی پہلو کے حیوانات کے لئے یہ جبلت تقریباً بیکار ہوتی۔ جبلت سے پہلا ضروری قدم بار آوری کے عمل کا میسر ہوتا لیکن بہت اہم اور یقین کی کمی کے ساتھ۔ پس جنسی جبلت سے جبلت کے ایک ایسے واقعہ کی تشریح ہوتی ہے جو متردک تھا جس میں نے اس کتاب کے ادال کے ابواب میں اصرار کیا ہے۔ یہ واقعہ کہ جبلت جنس ایک پیدائشی میلان فعل اور حس کا نہیں ہے جو نوعی حیثیت کہتا ہو بلکہ یہ ایک پیدائشی میلان اور ایک امتیاز اور انکی امتیاز یا ایسی چیزوں کا ہے جن کے جوابی فعل کے وقوع کے لئے نوعی وجود اتفاق کرتی ہے۔ اکثر انواع میں یہ کہانی نہیں ہے کہ جبلت کے شعوری پہلو سے اور انکی امتیاز ایک جنس کا دوسری جنس سے ممکن ہو۔ بلکہ مزید تفریق کی ضرورت ہے کیونکہ دوسرے

منزل عمل بار آوری کی خارج کرنا جو اٹیم کے کیسوں کا مطلوبہ مقام اور وقت ہے جبلت ہی سے اس کی تکمیل بھی ہوتی ہے۔ اس کی سب سے بسیط صورتوں میں محض نزدیکی و متقابل فردوں کی اس مزید رد عمل کے وقوع یا تحریک کے لئے کافی ہوتی ہے جیسے ترچھلی یا مینڈک جو ٹوم کے کیسوں کو پانی میں ایسی جگہ اُنڈیل دیتا ہے جہاں مادہ اُنڈے دیتی ہے۔ لیکن اکثر افرع میں اس عمل کی دوسری منزل میں زیادہ پیچیدہ فعل یا سلسلہ افعال شامل ہے یعنی اکثر صورتوں میں حرکی نتیجہ جبلت کی تحریک کا ایک ہی رد عمل نہیں ہوتا یا ایک یا کمر حرکات ایک قسم کی بلکہ ایک سلسلہ رد (جوابی) اعمال کا جو ہر قدم پر ایک جدید موقع پیدا کرتا ہے اور دوسرے قدم کی براہِ گنجشکی کا باعث ہوتا ہے۔ شیردہ حیوانات میں وہ سرامر حملہ بار آوری کا بہت پیچیدگی رکھتا ہے۔ اس ضرورت سے کہ مٹی کے جوائیم کیسات بیضہ کے بہت نزدیک ہوں جبکہ اُنڈا مادہ کے رحم کے اندر ہی رہتا ہے صرف یہی وہ مقام ہے جہاں بار آوری بیضہ ان خرایط کو پاتا ہے جو کہ ابتدائی منازل تکمیل کیلئے ضروری ہیں۔ تاکہ مٹی کے کیسات ایسے موقع پر ہوں ایک وہ اپنی فوری حرکت سے بیضہ تک پہنچیں جو کہ رحم میں ہے نہ کہ ایک اُلٹا دخال دیا گیا ہے قضیب اور مادہ کو فرج یا غلاف جو کہ رحم کی دہلیز ہے اور اسی غایت کے لئے حیثیت کی جبلت میں خاص تغیر ہوا ہے اور اس میں پیچیدگی پیدا ہوئی ہے اس طریق سے کہ دوسری منزل بار آوری کی اذخال کیسات مٹی کا نہ کہ ذریعہ سے اب محض نزدیکی سے یا چھو جانے سے تحریک پذیر نہیں ہوتا۔ یہ ضروری ہے کہ اُلٹا ناسل نہ کہ رحم کی دہلیز میں داخل ہو اور انزال کیسات مٹی کا واقع نہ ہو جب تک کہ اذخال پورا ہو جائے۔ تاکہ دوسرا مرحلہ بار آوری کے اس طرز سے پورا ہو جنس کی جبلت نہ کہ اس کی جنسی ہے کہ بیج دے جو اور کی اور فعلی دونوں پہلوؤں سے۔ نہ کہ صرف مادہ کے پھانسنے کی قابلیت ہی نہیں عطا ہوئی ہے بلکہ یہ قابلیت بھی ملی ہے کہ فرج کے راستہ کو دھونڈھ سکے۔ اور فعلی پہلو میں یہ بیج دے جو بیج جبلت نہ کہ عطا ہو گئی ہے کہ وہ اس پر مادہ ہو کہ وہ مادہ کو گلے لگائے اور اپنے آلہ کو فرج میں داخل کرے اور ایسے حرکات کرے جو کہ جید المحسوس کو آلہ کی متاثر کر کے کیسات مٹی کے اخراج کی موجب ہوں۔ جبلت حیثیت تغیردہ جانوروں کی مادہ میں زیادہ تریم نہیں چاہتی بہ نسبت نہ کہ کیونکہ اس کا حصہ عمل الفعالی اور قبول ہے نہ کہ فعلی اور زور آوری۔

اس کو اس کی ضرورت نہیں ہو کہ اس کو پیدا شدہ طور سے ایسی قابیلیت دی جائے کہ وہ مرد کے کڑھنٹے کو دیکھ کر لے لے اور اس طرح تلاش کر کے اپنے بدن میں داخل کر لے (اس کی ضرورت ہے کہ اس اختیار کو سمجھ لیا جائے جو درمیان زرد مادہ کی جنسیت کی خواہش میں ہے تو بھی بعض انواع میں جبلت مادہ کو مجبور کرتی ہے کہ وہ نر کی حرکات کا جواب دے مخصوص مطابقی (حرابی) رویہ کے ساتھ - فعلیتیں نر کی اپنی طبیعت سے کہ کئی کئی گناست مٹی کے اخراج کے ساتھ اور مادہ میں ہم آغوشی کا مقصد اعلیٰ یہ ہے کہ ایک فعلیت سے اندر مٹی جنسی آلہ کی جڑوں میں مٹی کا بیضہ تک رحم میں پہنچنا اہل ہو جائے اور یہ فعلیت مادہ کی بھی مثل نر کے انزال کے شال ہے عروج اور انجام پر جنسی فعل (عروج و مباشرت) کے دونوں جنسوں میں فعلیت جنسی جبلت کی مدد پاتی ہے ایک قوی اقتضا سے اور ایک جذباتی تحریک کے ساتھ ہوتی ہے چنانچہ اس حالت میں عمل بار آوری اپنی طبعی رفتار سے جلتا ہے مباشرت کا جوش بڑھتے بڑھتے اپنے عروج کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور پھر دفعہ فرد ہو جاتا ہے۔ اور تمام فعلیت بالطبع نہایت لذت بخش تھیں حسب قانون عام کہ طبعی فعل کی ترقی با مزا محنت ہر جنسی فعلیت میں اپنے طبعی انجام کی طرف ہمیشہ خوش آئند ہوتی ہے۔

یہ مختصر اور عام بیان ثابت و طرز عمل جنسی جبلت کا جو شیردہ جانوروں میں ہے نفع انسان پر بھی صادق آتا ہے۔ اور اگرچہ عمل جبلت کا اکثر (خصوصاً منہب اور شائستہ لوگوں میں) بہت کچھ پیچیدہ ہے اور ارادہ کی تاثیر سے تاریک ہو گیا ہے اور بسبب شخصی وجہات اور تصورات کے پردہ خفا میں ہے پھر بھی اکثر اس کا ظہور سادگی اور مستقیم انداز سے ہوتا رہتا ہے۔ بلاشبک خاص سرچشمہ مشکلات اور تماشے (ڈراما) منہب زندگی کے اس واقعہ میں مل سکتے ہیں کہ قوت شہوانی کا زور اور اس جبلت کے اقتضا کی زور آور ہونے کی وجہ سے اکثر مرد بلکہ عورتیں بھی جن کا چال چلن اعلیٰ درجہ کا جو اور تعلیم یافتہ بھی ہوں مکن ہے کہ جنسی شہوت کے سیلاب میں نہ جائیں اور مزاحمت و جدات کی حیوان کے افعال پر تصرف رکھتی ہے عارضی طور سے تسخیر ہو جائے اور اس جبلت کے انقیاد پر آمادہ ہو جائیں اور وہی بسط صورت پیدا ہو جو کہ جانوروں کے جوڑ جفتی کھانے کی ہوتی ہے۔

مثل اور اعلیٰ درجے کے جانوروں کے مرد میں بھی تکمیل خواہش معاشرت کی جبلت کی تکمیل بھردل جوانی اور نشو و نما اور سن تیز کرنے کے تقریباً پورے ہونے بعد ہوتی ہے مسئلہ قد اور کمر کا جبکہ یہ جبلت باقاعدہ طور سے مرد میں کام کرنے لگتی ہے اور سلسلہ اس کی تکمیل کا متنازع فیہ ہے اور اس کے بارے میں بہت اختلاف رائے ہے۔ مہمات مضامین پر اس باب کی آخری فصل میں بحث کی جائیگی۔ بالفعل ہم اپنی توجہ کو بعض مخصوص حیثیتوں پر اور مسائل پر کامل جبلت کے جو مرد سے متعلق ہے مبذول کر کے اسی رنگ و نفا کرتے ہیں بعض اعلیٰ درجے کے مستند مصنفین نفسیات جنسی کے یہ مانتے ہیں کہ وہ فعلیتیں جن کا بیان ہم نے فقرات بالا میں کیا ہے جس میں پہلی اور دوسری منزلیں بار آورہ کی عمل کی علی الترتیب منظر دو جبلتوں کے ہیں جن کے لئے مصنفین مذکور نے کانٹرکٹیشن *Contraction* اور دی نیومنیشن *Detumescence* اصطلاحیں مقرر کی ہیں لیکن یہ غلط ہے کہ یہ دونوں منزلیں جنسی فعل کی جدا جدا جبلتوں پر محمول کی جائیں۔ حیوانی عالم میں ہم متعدد مثالیں ”سلسلہ جبلتات“ کی مشاہدہ کر سکتے ہیں جن سے وہ جبلتیں جن میں سے ہر ایک فعلیتوں کے سلسلہ واحد میں ظہور کرتی ہے۔ ہر قدم اس سلسلہ میں دوسرے قدم کے لئے راہ نکالتا ہے۔ جدید موقع جو ایک قدم سے پیدا ہوتا ہے وہ تفصیل میں ترمیم کرتا ہے اور اپنے اقتضا کی سمت اور طرغٹل میں خاص تفسیر پیدا کرتا ہے۔ در حالیکہ اس حالت میں بھی اقتضا کے رخ میں ایک حیاتی غایت کا پہلو غالب رہتا ہے اور کل طریق عمل کے لئے طلبی انرجی کو مہیا کرتا ہے۔ بطور امثلہ ایسے سلسلہ جبلتات کے ہم ان اقتضاؤں کو بیان کر سکتے ہیں جو تیسری کوششوں پر آمادہ کرتے ہیں (چڑیوں کا گھونسلانا اور کڑیوں کا جالانا) اور ایسے افعال جسے گلہری اخروٹ کو زمین میں گاڑ دیتی ہے یا چڑیا پہلے ایک جگہ کو پسند کر کے وہاں اترے دیتی ہے اور پھر بیٹھ کے سیتی ہے۔ جس طرح ان مثالوں میں پہلا قدم جبلت عمل کا ایک موقع پیدا کرتا ہے جو کہ دوسرے قدم کا باعث ہوتا ہے اسی طرح پہلی منزل بار آورہ کی انسان مرد میں ایک دوسرے طریقے سے ایسے

(۱) خصوصاً اسے سول دانشنوں جن بودی لیٹڈ و سکند ایس اور ہو بلاک ایس (نفسیات جنس مطبوعہ نیلاڈ لفسیا ۱۱۹۶)

موقع کو پسیدہ کرتا ہے جو دوسرے منزل کے لئے فعلیتوں کو ابھارتا ہے۔ جنس مقابل کی ایک مناسب فرد کا اور اک اس تک رسائی کرنے کے لئے ابھارتا ہے اور اسی حالت میں اور پھر وہ حالت نیوینس (Tumescence) یا طرجسی سنس (Turgescence) کی اعضائے تناسل میں پیدا کرتا ہے جو کہ کم از کم مرد میں، ایک ضروری مقدمہ ہے اس طریق عمل کی دوسری منزل کا۔ لیکن گو کہ جسمانی فعلیتیں دونوں منزلوں کی مختلف ہیں صفت جذبی طلبی جوش کی جو کہ ان فعلیتوں کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اوس کی ماہیت دونوں منزلوں میں سرتاسر یکساں ہے۔

یہ جذبی طلبی جوش (تحریک) جبکہ واقع ہو بلا آمیزش دوسرے جذبات اور رجحانات کے تو اس کو "شہوت" کہتے ہیں۔ یہ بد قسمتی کی بات ہے کہ اس لفظ کی عزت برباد ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ عیسائی صاحبان اخلاق نے "شہوت" پر مذمت کا انبار لگا دیا ہے۔ لیکن نفسیات کے مقاصد سے یہ ایک نہایت ضروری اور مفید لفظ ہے۔ ہم کو نہایت آزادی سے مان لینا ہو گا کہ ان تمام بری باتوں سے قطع نظر کہ جسے جوشہوت کے باب میں کہی گئی ہیں یہ اصلی عنصر جذبی طلبی انداز میں عاشق اور مشوق کے باہمی تعلقات میں موجود ہے۔ اور کوئی مضائقہ نہیں ہے چاہئے کسی قد رجحانیت اور احساس میں شایستہ عاشقوں اور مشقوں کے تغیرات ہوں اور وہ دوسرے رجحانات سے بھی درپیش ہو جائیں مگر شہوت ہی سے اس راگ کی آلاپ شروع ہوتی ہے اور یہی جزو اعظم ذہنی اور جسمانی توانائی کا ہے وہ توانائی جو بے پروائی کے ساتھ با فرد جنسی عشق کی خدمت کے لئے صرف ہوتی ہے۔

لیکن باوجودیکہ اس کا جاننا ضروری ہے کہ شہوت کا دخل اور رنگ آمیزی عاشق کے جذبات میں جو کہ مشوق کے حضور یا تصور سے برائیکھتے ہوتے ہیں لازمی ہے لیکن ہم کو اس غلطی سے بچنا چاہئے (جو اکثر ہو ا کرتی ہے) کہ محض رخ جنسی اقتضا کا کسی فرد خاص کی جانب بذات خود جنسی مشق ہے۔ ایسا انداز جنسی اقتضا کا کسی فرد خاص کی طرف عادتاً بے شک ایک ضروری شرط یا ماہیت جنسی عشق کی ہے۔ لیکن کسی فرد خاص پر عادتاً شہوت کا ہونا بدناما و جہ ان ہے جس کو محبت کہنا زیادہ نہیں ہے جنسی محبت ایک پیچیدہ وجہ ان ہے اور اس کی سرشت میں خلعت کا اقتضا اور شفقت اس پر

کی سہی باقاعدہ طور سے مرکب ہے جذبی طلبی میلان کے ساتھ جو کہ جنسی جبلت ہے یہ خاص خود غرضی ہے اور فی الجملہ حیوانی رجحان پر مشہور ت کے تصرف رکھتی ہے اس کو نرم کرتی ہے اور شریفانہ بنادیتی ہے۔

موجودگی مادرانہ عنصر کی عورت کے انداز میں طرف اپنے عاشق کے متعدد افسانہ نویسوں نے تسلیم کر لی ہے۔ اور مشفقانہ حفاظتی عنصر مرد کے عشق میں طرف اپنی معشوقہ کے عموماً داخل ہوتا ہے یہ بھی صاف ظاہر ہے۔ جنسی محبت میں خالص رجحان دوسرے کی پاسداری اور بیدردانہ خود مطلبی انسانی فطرت کی دونوں مرکب ہیں اس کی توجیہ کافی طور سے عورت کے معاملہ میں مادرانہ اقتضا کی عظیم قوت سے اور سہولت اس کی ذات میں اس تحریک کے پیدا ہونے سے ممکن ہے جس کا ظہور اس کے تمام ذاتی تعلقات میں پایا جاتا ہے۔ اور مرد میں اس کی توجیہ کافی طور سے اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ عورت خصوصاً اس اپنی زندگی کے اس زمانے میں جبکہ وہ مرد کے لئے بہت ہی دلکش اور دلغریب ہوتی ہے وہ اکثر اعتبارات سے ذہننا اور جسمانی طور سے مشابہت رکھتی ہے جو کہ باقاعدہ مرد غرض پدرانہ یا محافظانہ اقتضا کا ہے۔

پس یہ غلطی ہے کہ جنسی جبلت سے جملہ ظہورات جنسی محبت کے منسوب کئے جائیں۔ کیونکہ یہ وجدان عموماً نہایت ہی پیچ در پیچ ہوتا ہے اور اس میں نہ صرف جذبی طلبی میلانات جنسی اور مان باب کی سہی جبلتوں کے ہی شامل ہیں بلکہ میلانات دوسری جبلتوں کے بھی شامل ہیں خصوصاً خود نمائی اور ذاتی تامل کی جبلتوں کے میلانات۔ ضرورت ہے کہ جنسی جبلت اور جنسی محبت کی وجدان میں امتیاز کیا جائے اور جنسی محبت کی پیچ در پیچ سرشت کا بیان دوسری معاملوں میں جو کمپلیکس پروفرم گنڈہ فرد کے مسائل پر ادھائی گئی ہیں کا ساتھ بیان ہو گیا ہے۔ فرد کی یہ تجویز ہے کہ حیرانسانی حیات کا جو عموماً حصہ (زناشوی) سے منسوب ہے زیادہ تر وسیع کیا جائے اور تقریباً ہر قسم کے ذہنی اور

لے شاید جس پر وہ میں قوموں میں زیادہ قوت رکھتا ہے اگر بڑی میں جو رو کے لئے لفظ مائی چائلڈ، میرا بچا بہت پیارا کا خطاب ہے ہمارے محاورات میں اس کا پتا نہیں چلتا جو وہ اور بچے کی محبتوں میں بڑا فرق ہے۔ ۳ مترجم

اعصابی عوارض کی جڑ زناشوئی (مباشرت) سے منسوب کی جائے اور بھی جملہ خواب اور دوسرے اعمال باقاعده ذہنی حیات کے مباشرت ہی سے منسوب ہوں جن کا کوئی ظاہری تعلق مباشرت سے نہیں ہے بھلو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت بڑی توسیع مباشرت کے حیز کی (جس کی وجہ سے سخت مخالفت فروڈ کے مسائل سے پیدا ہو گئی ہے اور اکثر کے لئے نہایت اہم اور قیمتی حقیقتیں تاریک ہو گئی ہیں جو مسائل مذکور میں شامل ہیں) اس میں غلطی بہت ہے جو اس وجہ سے ہوئی ہے کہ وہ امتیاز جس بنفہ گذشتہ میں اصرار کیا گیا ہے اس سے غفلت کی گئی ہے۔ کیونکہ فروڈ اور اس کے شاگرد زناشوئی محبت کو جسے تمام محبتوں کی صنف فرض کیا ہے جملہ اسلوب اور جس جو اسی قسم کے ہیں مظاہر اس تعلق کے سمجھ گئے ہیں۔ جنسی حیاتیات اس وجدان کی جو سوایخ بقایم واقع ہوا کرتی ہیں۔ انھوں نے مباشرت سے متعلق ان لی میں یا یہ کہ ان میں جو معاشرتی عنصر شامل ہے جیسے ماں باپ کی محبت اولاد سے اور اولاد کی محبت ماں باپ سے اور اسی طرح ہر قسم محبت کی اور ہر مظہر نازک وجدان شفقت کا اسی کو سمجھ گئے ہیں۔ اظہارات دوسرے جذبی اور طلبی رجحانات کے جو عموماً وجدان زناشوئی کی محبت کی ترکیب میں داخل ہیں اسی طرح سے اور اسی سبب سے اس فرق کے مصنفوں نے زناشوئی کے سر کی علامتیں تجویز کی ہیں ان تعلقات میں جن میں وہ ظاہر ہوتی ہیں یا مرد و عورت کے تعلق کے باقاعده اجزائے ترکیبی ان لئے گئے ہیں اگر ہم ہوشیاری کے ساتھ اس امتیاز کو مشاہدہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ کوئی سبب اس کا موجود نہیں ہے کہ مباشرت کی جبلت میں ایسے رجحانات کو شامل سمجھیں جو علاوہ ان رجحانات کے ہیں جن کا تعلق براہ راست بار آوری کی پہلی اور دوسری

(۱) مثلاً وہ ظلم کیا جاتا ہے یا تجوڈ کیا جاتا ہے معاشرتی تعلقات کے آشنا میں (جس کی انتہائی صورتیں سیدزم اور مسوکرزم کے نام سے بدنام ہیں) یہ بھی ایک جز باقاعده مباشرت کا قرار پایا ہے۔ لیکن میں کہیں بیان کر چکا ہوں (کارروائی رائل سوسائٹی میڈیٹل تعلق سیکسٹری (۱۹۱۴) یہ اظہارات بظاہر منسوب ہیں جبلت خود اظہاری اور تبدل ذات سے جو خلاف طبیعت شدت میں بعض مخصوص شرائط تعلقات زناشوئی کے ساتھ اپنا کام انجام دیتی ہیں۔ ۱۲ مترجم

منزلوں کی کار آمد ہے۔

اگر ہم اس نسبتہ محدود نظر کو جو مرد کی جبلت مباشرت کے حیز سے قنلق رکھتی ہے اختیار کر لیں تو بھی اس کی علی سمت میں نہایت پیچیدگی ہے۔ اور اس کے اور انکی جانب میں یقیناً اور بھی اس سے زیادہ پیچیدگی ہے جو عموماً تسلیم کی جاتی ہے اس کتاب کے اوائل کے ابواب میں میں نے بیان کیا ہے کہ بمقابلہ عمومی جمہوری نظر کے کہ ساخت کسی جبلت کی عموماً شامل ہوتی ہے ایک یا زیادہ ادراکی میلانوں پر جس سے اس جبلت کا متعقبات قابل ہوتا ہے کہ توجہ کے ساتھ ان معروضات کو علیحدہ کر لے یا ان موقعوں کو خوب سمجھ لے اور ان میں امتیاز کرے جو موقع اس قسم کے ہیں جو جلی (جو ابلی) رد عمل کے مقضی ہیں۔ مباشرت کی جبلت بھی اس قاعدہ سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حیوانات غیر انسان میں ایسی علامتوں کی شناخت موجود ہے جس سے وہ مقابل کی جنس کو اپنی جنس سے امتیاز کر لیں اور یہ کہ حقیقت خصوصیت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اُن جانوروں میں جو پہلے ہی موقع پر جب دوسرے جنس کی کسی فرد سے اُن کا سامنا ہوتا ہے تو وہ مباشرتہ رد عمل پر کار بند ہو جاتے ہیں۔ مرد میں چونکہ مباشرتی جبلت باقاعدہ طور سے پختہ نہیں ہوتی یا قابل تحریک نہیں ہوتی جب تک اس فرد نے اپنی ادراکی قابلیتوں کی تکمیل نہ کر لی ہو اور اس نے اپنی ذات کو کسی سمت خاص میں کام کرنے کی قوت نہ پہنچائی ہو ایسی مستقیم شہادت اس پیدائشی نظام جبلت کی بیان نہیں کیا سکتی کہ اس کے باور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس اعتبار سے مباشرتی جبلت کو نوع انسان کی منزل یا انحطاط ہو گیا ہے اور ہمارے پاس غیر مستقیم شہادت اس رائے کی تائید کے لئے موجود ہے جس کو ہم نے یہاں اختیار کیا ہے۔ اولاً عظیم جذبی اثر اور حالی قیمت انسانی شکل کی خصوصاً عورت کی شکل کی جو مرد کے لئے دلاویز ہے اس اثر کی توجیہ شکل ممکن ہے جب تک امر زیر بحث کو تسلیم کر لیں۔ شہادت کے لحاظ سے اس کی منزلت بہت کچھ ہے کہ لڑکا باوجود کہ امر مباشرت سے بالکل ناواقف ہوتا ہے اس کو بھی عورت کی جانب جذب ہوتا ہے اور اس کی شکل و لہریب معلوم ہوتی ہے جس کا کوئی سبب حسب ظاہر موجود نہیں ہے گویا کہ یہ ایک راز سر بستہ ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی تخیل مترام عورت کے تصور سے مالا مال ہو اگرچہ یہ کشش اس کی مرضی کے خلاف بھی ہو اگر ہم وہ رائے جس پر میں اصرار کرتا ہوں دیکھیں تو

پھر ہم کو ماننا پڑے گا کہ یہ کشش طرف ثانی کے لئے اوس لذت کے تصور سے ہوتی ہے جو ملاقات سے ملتی ہے یا اس اکتسابی علم کی وجہ سے کہ طرف ثانی طبعی معروض اس اقتضا کا ہے اور یہ زیر دست خواہش اوس صورت میں پوری ہو سکتی ہے جب کہ طرف ثانی کی کسی فرد سے ملاقات ہو بغیر ملاقات تسکین ممکن نہیں ہے۔ ان دونوں مذکورہ طریقوں میں اس واقعہ کی توجیہ کی کوشش کی گئی ہے۔ پہلا طریقہ خاص استعمال لذت والہم کے نظریہ فیمل کا ہے جس کا مطالعہ گذشتہ باب میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ دونوں طریقہ واقعہ ذیل کے سامنے شکست ہو جاتے ہیں کہ جنسی دلغوبہ بعض اوقات مباشرت کے حاصل ہونے کے پہلے محسوس ہوتی ہے بغیر اس کے کہ امر مباشرت سے کچھ آگاہی ہو۔

یہ سچ ہے کہ سوء استعمال کی مثال یا ابتداء میں لذت مباشرت پر شہوت رانی کے خواب استعمال سے اطلاع ہو گئی ہو اس سے اقتضاء مباشرت کے رخ کا سیدھی راہ سے منحرف ہونا ممکن ہے جن کے لئے اصطلاحی لفظیں شہوت رانی یا سوء استعمال شہوت یا شہوت پرستی موجود ہیں لیکن یہ واقعہ کہ باقاعدہ سمت میں اقتضاء مباشرت اپنی قوت کو ظاہر کرتا ہے باوجودیکہ ابتداء میں اکتسابی تجربہ اور علم ایسے کم بخت قسم کی شہوت رانی کا ہو چکا ہو اس سے قوی شہادت ملتی ہے کہ اقتضاء کا یہ ایشی رخ طرف ثانی کی جانب ہے

(۱) سب سے مشہور کوشش اس قسم کی رد فیسرفیوڈ کی کوشش ہے جو مرد کے جنسی اقتضا کی طرف عورت کے اس سلسلے سے توجیہ کرتے ہیں کہ مرد بچے کو ماں کی چھاتی کے چوسنے سے شہوانی لذت ملتی ہے میں عرض کرتا ہوں کہ اگر مرقومہ ذیل سوال کیا جائے تو کافی تردید اس توجیہ کی ہو جاتی ہے۔ کہ یہ تو مرد کے اقتضا کی توجیہ ہوئی لیکن عورت کے اقتضا کی طرف مرد کے کیا توجیہ ہے؟ اس واقعہ کی کیا وجہ ہے کہ ہوموسیکسٹریو ایلٹی Homosexuality بطور کلیہ کے عورت میں نہیں ہے ہوموسیکسٹریو ایلٹی شہوت ناٹلی یعنی عورت کی شہوت عورت پر اور مرد کی مرد پر؟

(۲) یہ رائے چند نہایت تجربہ کار اور منصف مزاج طالب علموں کی ہے جنہوں نے اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے کہ بعض صورتوں میں جنسی اسکا س کے جس کو ہوموسیکسٹریو ایلٹی بھی کہتے ہیں یعنی جنس کی محبت اپنی ہی جنس سے (عورت کی عورت سے اور مرد کی مرد سے) رخ ایک جنسی اقتضا کا طرف اوس جنس کے پیدائشی طور سے متعین ہوتا ہے۔ یعنی یہ رجحان پیدائشی ہوتا ہے۔ اور بعض صورتیں

اور ایسا پیدایشی راستہ اس مفہوم کو شامل ہے کہ جبلت پیدایشی طور سے منظم ہے اپنے اندرونی پیغام رسانی کی جانب میں کیونکہ اور اکی امتیاز ظن ثانی کا اس کی ثانوی جنسی خصوصیتوں کی مدد سے ہوتا ہے۔

جنسی جبلت کی تحقیق سے اس رائے کی قوی تائید ہوتی ہے جو جبلت کی ماہیت کے بارے میں اس جلد میں اختیار کی گئی ہے اور قائم رکھی گئی ہے۔ یلنے یہ رائے کہ جبلت ایک پیدایشی منظم قابلیت ہے نہ صرف اس قدر کہ ایک خاص طریقہ سے اس کا عمل ہو اور محسوس ہو بلکہ اس امراض کا اور اک بھی جس پر عمل ہوگا اور جس کی طرف حیست کا رخ ہے۔ علمائے نفسیات اس رائے کے قبول کرنے میں بہت ہمتی اور احتیاط سے کام لے رہے ہیں اگرچہ حیوانات کے رویہ کا جزو اعظم خصوصاً اعلیٰ درجہ کے کیرٹوں سے یہ مفہوم نہایت صریح اور بلا کسی غلطی کے پایا جاتا ہے۔ علمائے نفسیات کے تردد کی یہ وجہ ہے کہ ”پیدایشی تصورات“ اس زمانہ میں متروک ہیں اور اگر پیدایشی میلان بعض مخصوص امراض کے ادراک کا مان لیا جائے تو پھر خواہ مخواہ ”پیدایشی تصورات“ کا ماننا لازم ہوگا۔ کیونکہ پیدایشی اور اکی میلان سے پیدایشی میلان استحصار اور عقل امراض کا جو عند الحس حاضر نہ ہو تھوڑی دور رہ جاتا ہے جو تصورات کو مان لیا اُس کو استحصار اور عقل امراض غیر حاضر عند الحس کو ماننا پڑے گا۔ میری رائے میں عمدہ وجہ اس کے اننے کے موجود ہیں کہ دونوں قسم کے میلانات کا موروثی اور پیدایشی ہونا ممکن ہے اور ہر صورت میں ہم کو چاہئے کہ واقعات سے استفادہ کریں بلا کسی جنبہ داری کے نہ یہ کہ فلسفیانہ فیشن (۱) مسلیمہ چھوڑ کر مرعوب ہو جائیں۔

بقیہ صفحہ ۳۸۶۔ جو مشہور ہوئی ہیں شکل ہے کہ مخالف رائے سے اُن کی موافقت ہو سکے۔ یعنی اگر یہ نائیں کہ ماثی ثبوت پیدایشی ہوتی ہے تو پھر اس واقعہ کی توجیہ غیر ممکن ہے۔

(۱) جب سے اس کتاب کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا ہے پروفیسر اسٹوٹ نے بظاہر جبلت کے باب میں یہ رائے اختیار کر لی ہے (مینولی آف سائیکا لوجی طبع ثالث) اور پروفیسر لائڈ مارگن نے ان دونوں سے کسی قدر اس رائے کی طرف بسفت کی ہے (کیا مقام موروثی ہیں؟) کتاب آئندہ جلد ۱۳

(۱) خاص مضمون اس کتاب کا یہ ہے کہ ہر جبلت ایک بڑا منہج یا سرچشمہ نفسی طبیعی انرجی توانائی کا ہے :-

یہ عموماً مان لیا گیا ہے کہ جنسی اقتضا ممکن ہے انسان اور دوسرے حیوانات میں یکساں طور سے نہایت قوت اور استمراری کوشش کے ساتھ اپنے طبیعی انجام کے کتاب کے لئے ظہور کرتا ہے اور ہماری فوج میں اس کے ظہور سے قوی خواہش پیدا ہو جس کے قابو میں رکھنے کے لئے ہماری شخصیت کی منظم قوتیں ہمارے اخلاقی وجدان اور قصورات اور تمام نافع اثرات مذہب اور قانون اور رسم و رواج کے اور وضعی قاعدے اکثر اس کی مزاحمت سے عاجز رہ جاتے ہیں -

یہ بھی عموماً مان لیا گیا ہے کہ انرجی اس اقتضا کی کس طرح تمام بدن کو چمت و چالاک کر دیتی ہے اور کس طرح یہ جملہ فعلیتوں کو جسے کام پڑتا ہے قائم رکھتا ہے اور قوت بخشتا ہے۔ اس جبلت کے مقصود حاصل کرنے کے مراحل ہیں۔ اس تعلق میں جنسی جبلت خصوصیت کے ساتھ دو اعتباروں سے لکھنا چاہیے ہے۔ اولاً تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جیسا کسی اور واقعہ سے ممکن نہیں ہے کہ جبلت ممکن ہے کہ ہمارے اندر قوت سے کام کرتی ہو اور ہم کو فعل پر آمادہ کرتی ہو ایسا فعل جو ہم کو جبلت کی غایت کے قریب لیجائے باوجودیکہ وہ غایت عالم شعور میں ابھی تک بخوبی معلوم نہ ہوئی ہو۔ مثلاً ایک نوجوان ناچر بہ کار اور جنسی تعلقات سے بے خبر ممکن ہے کہ طرف ثانی کی ایک فرد کی طرف اس کا دل کھینچتا ہو اس کی نزدیکی کی جست و جو پر آمادہ ہو اور اس کے پیچھے پیچھے اور ذرا سے مساس سے اس کو انتہا کی لذت ملے اور اس کے جذب کو شغفی حاصل ہو ایسے شخص میں جنسی اقتضا اس سے زائد ہو گا کہ ایک ایسا اضطراب ہو جسکی نوعیت سے وہ آگاہ نہیں ہے ایک لایعقل خواہش کسی شے کے لئے یا کسی ارتسام خاص کیلئے یا تجربہ کے لئے جس کی تریف وہ خود نہیں جانتا۔ مگر حالات موافقت کریں تو یہ اقتضا اسکو

(۱) میں نے کوشش کی ہے کہ اس مفہوم کو درست دوں اور زیادہ قابل فہم بناؤں اصطلاحات فزیالوجی (عضویات) کے ذریعہ سے انک رسالہ میں جس کا عنوان ”سرچشمے اور سمت نفس طبیعی انرجی“ جبکہ بائیسویں فب کی سائیکل انسٹی ٹیوٹ کا افتتاح ہوا تھا۔ مضمون امریکن جرنل آف انیسٹی (دیونگی) جلد ۲۹ میں چھپا تھا ۱۲ ص

بار وک ٹوک ارتکاب افعال کے نزدیک لیا جائے وہ افعال جن سے دونوں مرحلے طریق بار آوری کے طے ہو جائیں۔

ثانیاً معاشرتی نتائج جنسی فعل کے ایسے مہتمم بالشان ہیں کہ بڑی بڑی فرہتیں اس کے ارتکاب کے راستے میں ڈال دی گئی ہیں انسانی ماہیت کی ساخت نے بھی

(خصوصاً عورت ذات) اور رسم و رواج اور وضع اور روایت اور وہ تصورات کامل اخلاقی مثال کے جوہر اخلاقی جماعت اپنے ارکان کی تکمیل کے عہد میں ان پر لازم کرتی ہے۔ پھر بھی وہ حالات

جو جبلت کی تحریک کے باعث ہوں اکثر انکا تحقق باقاعدہ میل جول میں ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ نتیجہ ہے کہ اکثر ارکان جماعت میں کسی مہذب جماعت کی (خصوصاً فوجان مجرد ارکان میں)

جبلت کو فی الجملہ تحریک ہوتی ہے لیکن مقابلہ شاذ و نادر (اکثر صورتوں میں کبھی نہیں) نصرت حصول مقصود کی ملتی ہے۔ اقتضا اس جبلت کا تولید نوع کی خدمت کے ساتھ ہی جو اس کا

پہلا کام ہے اور برجمانات کے ساتھ قائل کرتا ہے اور اس سے معاشرت اور میل جول کے اوضاع کا تعین ہوتا ہے اور اجتماعی فہمیتیں برقرار رہتی ہیں۔ بچوں کے کھیلوں اور

جوانوں کی تفریحوں اور رقص و سرود کے جلسوں اور معاشرتی محفلوں اور میلوں و تماشوں میں مرد و عورت کی شرکت سے لطف خاص ملتا ہے اور جسمانی اور ذہنی قوتوں کو تقویت

ہوتی ہے کیونکہ ان سب کا رجوع جنسی جبلت کی جانب ہے اگرچہ محفل بہت ہی شائستہ ہو اور کوئی شریک اس جبلت کی تفریع پر مطلع نہ ہو اور نہ اس کی نیت سے اور اس کی خاص شگفتگی کے اخذ سے آگاہ ہو۔ اور ایسے کھیلوں میں جیسے ”بوسہ درآئش تری“

(Kiss in the ring) (بوسہ پر پیغام) یا سفطہ پانہ (مسخرانہ) ناچ۔ زناہ حال کی جماعتوں میں کل چھیر چھاڑ ہر قسم اور درجہ کی یا کم و بیش عمدہ اکوشش کرنا ازدواج کی خواہش گاری

کے لئے ان سب امور میں اقتضائے جنسی اقتضا کا کام کلید صریح و ثابت ہے۔ ناچ کا غشقیہ خطوط کا کھنا جو خواہش گاری کے رسم میں بہت دخل رکھتے ہیں

یہ سلسلہ بندی وسیع اجتماعی خلیت کی ہے جس میں جنسی جبلت کی تاخیر بالکل بدیہی ہے اور اسی کے ساتھ ہی وہ وسیع میدان بھی لگا ہوا ہے جس نے فنون لطیفہ کا صیغہ میداں

انسانی خلیت کے صیغہ میں بہت اہم ہے اس میں تاثیر جنسی جبلت کی فی الجملہ پردہ خفایں ہے مگر ہے ضرور فنون کے ممنوعات کا میدان ہوتا اور اس سے حظ اٹھانا

اسی میں داخل ہے۔

راگ رنگ اور انشاپردازی جو کم وبیش عہدِ انوارِ استگاری میں بکار آمد ہیں وہ اس اصول کے تحت میں آسکتے ہیں کہ اس جبلت کی مجلسِ توانائی کو قائم رکھتی ہے مع ان سببِ فعلیتوں کے جو حصولِ مقصود کے ذریعے ہیں۔ اس لحاظ سے وہ تقابل کی صلاحیت رکھتے ہیں نوجوانوں کو انہی کوششوں سے ایک عمدہ جگہ ملجاتی ہے جس سے وہ اس قابل ہو سکیں کہ اپنی پسند کی لڑکی سے شادی کر لیں۔ یہ کوششیں ہم سب کو معلوم ہے کہ اکثر بڑی سرگرمی اور توانائی کے صرف سے کیجاتی ہیں اور مدتوں انکا قیام رہتا ہے۔ لیکن یہ اصول بمشکل توضیح کر سکے گا جنسیت کے اقتضا کے اس حصہ کی جو جمالی فعلیتوں میں کام کرتا ہے اور فنونِ کمال اس کے انجام دہی میں جلوہ نما ہوتا ہے۔ شاید ہم کچھ توضیح اس جنسی جبلت کی تاثیر کی ایسے کاموں سے اس طرح سے کر سکیں کہ یہ مصنوعات حصولِ مقصد کے ذریعے ہیں لیکن جب مدتوں ان واسطوں کی مزادلت عمل میں آئی تو یہ خود اصلی مقصد ٹھہر گئے۔ اور جہاں کہیں انجام کسی کام کا پردہ خفا میں ہوتا ہے اور اس کا کا حقہ ادراک نہیں ہوتا اور جنسی جبلت کے باب میں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہے تو ایسے واسطوں ہی میں صلاحیت متقاعد ہو جانے کی پیدہا ہو جاتی ہے۔

لیکن جنسی جبلت اور مصنوعات کی اکثر صورتوں میں ارتباطِ بلا واسطہ بھی ہوتا ہے۔ جنسی جبلت کی چھڑ چھڑ سے ہو سکتا ہے کہ بدن میں توانائی بھر جائے اور ذہن میں ایک مجملِ ساجد بہ اور کسی نامعلوم امر کا شوق پیدا ہو اور یہ توفیرِ دپختِ توانائی کی جس کا مصرف کسی مقصد کی سمت میں معلوم نہیں ہے نہ اس کا موقع ملے اور نہ ایسے حالات موجود ہیں کہ وہ توانائی قوت سے فعل میں آئے اور حیت کے اقتضا سے کسی فعل کا ظہور ہو یا تحیل ہی میں اس کی شکل نظر آئے پس توانائی خود اپنا مصرف نکال لیتی ہے جو بجائے خود کافی ہوتا ہے یعنی خالص ذوقِ شوق جو لہو لہب چھل کودِ ناز رنگ میں مشغول کر دیتا ہے اگر فیصلیم کر لیا جائے تو اب یہ شکل مسئلہ لائل رہ جاتا ہے کہ کس طرح اور کیوں یہ طریقے جنسی جبلت کی توانائی کے ایسی صورتیں اختیار کر لیتے جو خصوصیت کیساتھ جمالی لے لے جنسی جبلت رغبتِ مرد و طرفِ عورت کے اور عورت کی طرف مرد عالمِ غفلت میں تاثیر کر کے

نوعیت رکھتے ہیں۔ شاید یہ اساسی مسئلہ جمالیات کا ہے۔ لیکن میرا خیال نہیں ہے کہ اس کا پورا جواب دیا جاسکتا ہے جب تک کہ ہم ادراکی جانب کو جنسی جبلت کے لحاظ نہ سمجھ لیں اور اس کے اندر دنی نظام کا فہم نہ حاصل ہو جائے اس سے کچھ بڑھا ہوا جتنا علمائے نفسیات عموماً سمجھے ہوئے ہیں۔ اگر ہم واقعات پر ان کی بسیط صورت میں جو بنیت کے مرتبہ تک غور کریں تو ہم کو میری رائے میں اس ربط کی کبھی لمبائی ہے جو کہ جنسیت (خواہش مقاربت) کو فنون سے ہے۔ کس کو شک ہو سکتا ہے کہ مادہ لبیل پر اس کے نزدیکی الحان کا جو اثر پڑتا ہے اور سنسنی سی چڑھتی ہے وہ اور کسی آواز سے ممکن نہیں ہے اور کبوتر کے اُبھار کا اثر کبوتری کے لئے کیسا خوش آئند ہے۔ اور دونوں صورتوں میں یہ صحیح ہے کیونکہ جنسی جبلت کا ایسا نظام ہے کہ اس کو ان ارتسامات سے تحریک ہو اور جوش میں آئے ؟ یہ کہ تحریک جنسی جبلت کی مرد اور عورت دونوں میں ایک خوش آئند جوش پیدا کرتی ہے اگرچہ توقع زیادہ مشغولیت کی نہ بھی ہو اس کا ثبوت ہے کہ ادنیٰ درجہ کے مصنوعات فن کے اور انشایہ داری اور عام تفریحیں موقوف میں جنسیت جنسی لگدگی اور چھڑچھاڑ پر تاکہ عوام الناس متوجہ ہوں۔ صورت گری تصویر کشی خوبصورت انسانوں کی اسی جنسیت کی جانب ان کا رجوع ہے لیکن اعلیٰ درجہ پر جا کے ان کا ظہور اس خوبی سے ہوتا ہے کہ تعجب اور قدر شناسی کو بھی تحریک دیتے ہیں ایک مغز بلکہ قابل احترام انداز سے جس میں جنسیت کے اقتضا کا غلبہ خیالات پر نہیں ہونے پاتا اس میلان کے جسمانی مظاہر کو رد کے توانائی کو دوسرے راستوں پر لگا دیتا ہے۔ یہ پھیری ہوتی توانائی اس صورت میں اس کام آتی ہے کہ عقلی فعلیت کو کمک پہنچائے۔ تاکہ نظر و شریں نازک خیالیاں پیدا ہوں انوع و اقسام کے خطوط اور روشنی اور رنگ آمیزی کی خوبیاں مفہوم ہو سکیں۔ یعنی وہ توانائی جو جنسی جبلت کے انقیاد سے آزاد ہو جاتی ہے وہ

حالیہ بقیہ صفحہ ۳۹۰۔ جمالی نوعیت پیدا کرتی ہے جس سے خوبصورت مصنوعات پیدا ہوتے ہیں وہ لوگ جو عشق عاشقی کا ذائقہ رکھتے ہیں وہ خوب جانتے ہیں کہ عشق مجازی عشق حقیقی کا زینہ ہے اس کا ہی مطلب ہے کہ خواہش نفسانی عقلیات کی تاثیر سے جمالیست پیدا کرتی ہے اسی لئے جو لوگ اس رنگ کے ہوتے ہیں اگر وہ موسیقی کی طرفائل ہوں تو اُن کا گانا اثر رکھتا اگر شاعر ہوں گے تو اُن کے اشعار میں درد بھرا ہو گا غرض کہ ذوق شوق اگر عمدہ طریقے سے کام میں لایا جائے تو ایک فیصلت ہو جاتا ہے اور اگر ریح تھامل ہو تو کھلی کھلی رذالت

خالصاً جمالی فطرت کی ترقی دیتی ہے۔

لیکن گو کہ یہ توجہ اصلاً درست ہو لیکن غالباً ابھی تک جنسی جبلت کی بالواسطہ تاثیرات کا کامل بیان باقی رہ گیا ہے۔ یہ وسعت کے ساتھ مانا گیا ہے اگرچہ مشکل ہے کہ حسب اطمینان یا قطعی شہادت پیش کی جائے یہ رائے موجد معلوم ہوتی ہے کہ جب جنسی اقتضا کی توانائی اپنے خاص محل پر بالکل صرف نہ ہو تو وہ خالص عقلی فطریات کی تقریت کے لئے کام آتی ہے ایسے موقع پر جس کا رجوع جبلت زیر بحث کی جانب نہیں ہوتا۔ اگر یہ سچ ہے تو ہم کو بیشک امید ہو سکتی ہے کہ نفسیاتی توضیح ان واقعات کی ہو سکے گی اگرچہ عضویات کسی حد تک ان کو سمجھا سکے۔

ایسا بالواسطہ استفادہ جنسی جبلت کا ایک عظیم مخزن توانائی کی حیثیت سے اور فطریات کے لئے جو خالص جنسی فطریات ہے جہاں وہ طریق عمل ہے جس کو فروغ دینا ہے۔ اور ہم مناسب سمجھتے ہیں اس اصطلاح کو اختیار کر لیں اور اس مفہوم کی عمومی حیثیت کو مان لیں گو کہ ہم اس کے پابند نہ ہوں گے کہ پورے مسئلہ یا کوئی اور مسئلہ فریوڈ کے مسائل سے تسلیم کر لیں۔

جنسی جبلت کا انتظام انسانی نسل کے لئے ہمیشہ سے مشکل رہا ہے اور یہ مسئلہ ہمیشہ مشکل ہی رہے گا۔ اور جو قدم تہذیب کا آگے بڑھتا ہے اس مسئلہ کی شکل کم نہیں ہوتی بلکہ اور بھی بڑھ جاتی ہے اور جو عقلی فیوڈ دور اندیشی کے انسان کی فوری خواہشوں پر بڑھتے جاتے ہیں یہ مشکل دن دوئی ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ جب انسانی عقل اپنی حکومت اس زبردست حیوانی رجحان پر جانا چاہتی ہے ایسی خواہش جس کا عمل میں لانا حدودِ جبر کی لذت یا تشفی رکھتا ہے اور اسی سے انسان اس لذت کا طالب ہے کہ زیادہ سے زیادہ حاصل ہو عقل اور علم کی ترقی سے انسان یہ بھی چاہتا ہے اور اس میں کامیاب بھی ہوتا ہے کہ اس لذت کی علت غائی کو قطع کر دے جس کے لئے یہ جبلت عالمِ حدود میں آئی ہے۔ یہ ایک بنیادی ناموزونی انسانی فطرت کی ہے جو نہ صرف افراد کی خوشی کو ضرر پہونچاتی ہے خواہ وہ کسی عہد یا کسی ملک کے ہوں بلکہ اس کی

روک ٹوک تہذیب کو جو د اور زوال کی دھکی دیتی ہے۔ فطرت اس مسئلہ کو ہماری خاطر سے حل نہیں کر سکتی کہ وہ انسانی تسلی کی ماہیت کو بدل دے کیونکہ دو میں سے ایک عامل اس تنازع میں اگر کمزور ہو جائے تو انسانیت کے لئے سخت مہلک ہو۔ اگر جبلت کو ضعف ہو تو نسل فنا ہو جائے اگر عقل کو ضعف ہو تو انسانی صفات کو نقصان پہنچے اور وہ وصف انسان میں باقی نہیں جن سے وہ دوسرے جانوروں پر فضیلت رکھتا ہے۔

نظام جنسی اخلاق کا جس کو اجتماع نے رفتہ رفتہ پیدا کیا ہے یہ کوشش اجتماعی کی اس مقصد سے ہے کہ فطرت کے اس کار نمایاں کے ناگزیر نتیجہ کی مقاومت کر کے اور اس پر اپنا تصرف رکھے یعنی انسان کے اعلیٰ اخلاقی اور عقلی قابلیتوں کو حیوانی جبلتوں کے اساس پر حاکم کر دیا جائے۔ یہ اس مسئلہ کا حل ہے جس کو فطرت نے لاجل چھوڑ دیا ہے کہ حیات عقلی اور اخلاقی شخصیت کی تکمیل نسل کی ضرورتوں اور جبلت کی براہین و تمکینوں کیساتھ مربوط کر دی جائیں یہ جبلت کا جوش ارتقاء کی ادنیٰ سطح پر زندگی کے بنیادی قانون کی بڑی خدمت کرتا ہے یعنی تولید مثل نوعی اور نسل کی ترقی میں۔ اور اسی سے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر درجہ کی تہذیب میں اس زبردست جبلت کے عمل کی تنظیم کم و بیش کامیابی کے ساتھ ہوئی ہے سلسلہ قوانین اور اوضاع خاص کے ذریعہ سے۔ جس کی تائید کے لئے ہم دروج رائے عامۃ الناس مذہب بلکہ اہام اور دسادس تنگ منظوریوں حاصل ہیں۔ اور ابتدائی افعال کے علاوہ اس جبلت کی زبردست قوت نے ایک وسیع سلسلہ ثانوی اعمال کا بھی اس کو بخشا ہے جو انسان کی اعلیٰ زندگی کے لئے بہت ضروری ہیں جن کو ہمیں ملاحظہ کر چکے ہیں۔ جو مسئلہ ہر مذہب اجتماع کے سامنے ہے جس سے اعلیٰ سطح تہذیب کی حاصل ہو صرف یہ نہیں ہے کہ جنسی جبلت کا انتظام کیا جائے تاکہ اعلیٰ تہذیب پر خراب اثر نہ ڈال سکے بلکہ یہ بھی ہے کہ اس کو ایسے انداز پر لائیں کہ بہت بڑی مقدار توانائی کی جس کی بچت ہوئی ہو وہ ترقی اور تہذیب کے مقاصد کے مصرف میں آئے۔ اسی وجہ سے اس جبلت کی ماہیت اور اس کے افعال سمجھنا اور اس کو ارتقاء کے صحیح راستہ پر لگا دینا نہایت ضروری ہے۔

جو لوگ جنسی جبلت کا وجود مرد میں جانتے ہیں وہ عموماً ناپکے میں زائید بلوغ تک اس کا مسئلہ پڑا رہنا تجویز کرتے ہیں اور بالغ ہونے پر یہ بہت جلد بچختہ ہو کے ایک یا دو سال کی

دست میں پوری قوت حاصل کر لیتی ہے۔

لیکن موجودہ چند سال میں ایک بالکل مختلف رائے جنسی تکمیل کے راستے کے لئے نہایت زور کے ساتھ پھیلانی جا رہی ہے اس کے شائع کرنے والے فرقہ طبعی نفسیات کے ماہر ہیں اور ان کے پیشوا اور راہنما پروفیسر فریوڈ ہیں ابھی تک یہ ممکن نہیں ہوا ہے کہ اس فرقہ کے مسائل پر کوئی قطعی رائے قائم کی جاسکے۔ میں قوت کیساتھ اس رائے پر مائل ہوں کہ اس فرقہ کے اشخاص کو درجہ اعتدال کے جمیع اشخاص سے اس امر کو عموماً منسوب کرنا چاہیے جو چند اشخاص پر صادق آتا ہے جن کا فرائض درجہ اعتدال سے خارج ہے۔ ایسے لوگ ان کے مریضوں میں سے ہوں گے۔ لیکن چونکہ یہ ممکن ہے کہ انکی رائیں اصالتاً صحیح ہوں معتدل المزاج اشخاص پر یا جیسے میں نے تجویز کیا ہے کہ چند اشخاص کے باب میں درست ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اگرچہ جمہور سے کم ہوں لیکن پھر بھی انکی تعداد کثیر ہو یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مختصر بیان بطور خلاصہ کے کیا جائے۔

فریوڈ کا تشہلہ جمہور کی سلسلہ رائے سے مختلف ہے وہ مانتے ہیں کہ جنسی زندگی تکمیل کا آغاز شخص کی پیدائش سے بھی پیشتر ہوا ہے۔ فریوڈ بیان کرتا ہے کہ بچے کی جنسیت اگرچہ ایام رضاعت ہی میں شروع ہو جاتی ہے لیکن ابتدا میں اس اقتضا کا کوئی مروض نہیں ہوتا جس کی طرف اس کا رجوع ہو لیکن بعض احساسات اور حرکات سے اس میں لذت پاب ہونے کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ اس حد تک تو نہیں جاتا کہ تمام لذتیں جنسی ہی ہوتی ہیں جیسا کہ بعض مصنفوں کی رائے ہے وہ یہ مانتا ہے کہ جو لذت ان تحریکات اور حرکات سے ملتی ہے وہ اصلاً جنسی ہے۔ انگوٹھا جو سنابچے کا گویا کہ ایک صنفی مثال اس بچہ کی حسیت کی ہے۔ فریوڈ اس عادت میں ایک لاشوری جو جنسی تشکین کی دیکھتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ

(۱) تین اضافی جنسی نظریے میں مطبوعہ نیویارک ۱۹۱۰ء

(۲) یہ صاف نہیں کیا گیا ہے نہ اس کا سمجھنا آسان ہے کہ ہم اس بیان کو کیا مفہوم دین کیونکہ فریوڈ نے کوئی مقیاس اور معیار جنسیت کا نہیں بیان کیا ۱۲ ص

سہ یہ واضح نہیں ہوا ہے نہ اس کا سمجھنا آسان ہے کہ اس بیان کو کیا معنی ہم پہنائیں کیونکہ فریوڈ نے کوئی معیار جنسیت یا خواہش نفسانی کا نہیں قائم کیا ہے۔ ۱۳ ص

یہ ایک سرچشمہ متعدد مخصوص اعتناتی تکلیفوں کا ہے بعد کی زندگی میں اور وہ یقین کرتا ہے کہ اس میں ہمیشہ ایسی تکلیفوں کے بتدریج ترقی کرنے کا خطرہ ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ ہونٹ کی لمبائی جلی ایک "ایروجنس حلقہ" کی حیثیت سے یعنی ایک جسی رقبہ جس کی تحریک جنسی تحریک (شہوت) کی محرک ہو سکتی ہے اور اس کو یقین ہے کہ ہر بچہ ابتدائی ایروجنس حلقہ (جس میں خارجی اعضائے تناسل شامل ہیں) ایک تعداد ایسے حلقوں کی بھی رکھتا ہے جن میں سے ہر ایک ممکن ہے کہ اگر اس کو نا واجب تحریک پہنچے تو نا واجب طور سے نمایاں ہو جائے اس طرح ایک بگاڑ جنسی اقتضا میں پیدا ہو جائیگا کیونکہ باقاعدہ تکمیل صرف سطح ممکن ہے کہ یہ تمام حلقے واجب طور سے ابتدائی کے تابع ہوں۔ اسی کے مطابق وہ معتقد علی المزاج طفل کی "پونی مارفس پرورس" بیان کرتا ہے اور یقین کرتا ہے کہ تکمیل کے حوادث جو فساد کے باعث ہوتے ہیں اکثر واقع ہو کر تے ہیں۔

یہ ابتدائی منزل عظیم المقصود جنسی تحریک کی یا "الوار دلزم" (خود بخود انتشار) *aro-Erolism* کہا جاتا ہے یہ پورے زمانہ طفلی میں قائم رہتا ہے یہاں تک کہ قریب سات برس کی عمر کے بعض میلانات کام کرنے لگتے ہیں اور اس یہود جنسی اقتضا کی مزاحمت ہوتی ہے اور اس کو دبا دیتے ہیں۔ یعنی شرم مکن اور نفرت۔ ایام صبا (لڑکپن) کے زمانے میں اگر ماحول اور تعلیم مناسب ہو تو جمیعت کے رجحانات کم و بیش بالکل دبے رہتے ہیں۔ بلوغ کے قریب ان کی قوت بڑھ جاتی ہے لیکن اگر دبانے والی قوتوں کو تازہ ادا ہو پچھے اخلاقی تعلیم اور جمالیات کی مثالوں سے توبہ نہایت عمدہ اور اعلیٰ صورتوں میں نمایاں ہوں یعنی انرجی جنسی اقتضا کی پھیر دیکھتی ہے مستقیم راستوں سے جنسیت کے اظہار کے لئے اور بڑے پھیر بھار سے ایسے راستوں میں جاری ہو جاتی ہے جن میں اس کی تائید ہو مدد پہنچتی ہے اس کی شدت بڑھتی ہے یہ عقلی صورت پیدا کرتی ہے اور طرف ثانی کے متعلق نفاست اور نزاکت میں پیدا ہوتی ہے جو کہ حقیقی موضوع اس اقتضا کا ہے۔ طرق عمل دبانے اور نفاست بڑھانے کے فی الجملہ نازک اور مشتبہ سمجھے گئے ہیں اور ہر منزل میں خلل اندازی کا اندیشہ ہے جو کہ یہودہ ظہور است پر فاسد

قسم کے لیجاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ جنسی اقتضا لڑکے کا اعتقاداً اور خصوصاً طرف ثانی کی جانب اوس لذت سے رخ پیدا کرتا ہے جو اس کو ماں کی شفقت اور ناز برداری سے حاصل ہوتی ہے۔ لیکن لڑکے کی محبت کو ماں کے ساتھ بڑھنے دیتے ہیں اور ماں کے پیار و اخلاص میں لڑکے کے ساتھ بڑا خطرہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ سلوک اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ جنسی جوش اس سے پہلے عروض پر مضبوطی سے قائم ہو جائے اس سے من بعد طرح طرح کے اندیشے ہیں۔ یہ اقتضا جس کا یہ رخ ہے جب دبایا جاتا ہے تو تحت الشعور میں جا کرتا ہے یہاں یہ نیچے ہی نیچے کام کرتا رہتا ہے اور پھر غیر مستقیم اور مرضی طریقوں سے لڑکے کے خیالات حسیات اور سیرت میں ظہور کرتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ لڑکا اپنے باپ سے رشک کرنے لگتا ہے لیکن جب اس رشک کو دبا دیتے ہیں تو پھر باپ کی ساتھ سبائے آمیزہ تکلفی احترام میں اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اگر یہ حالت امور کی برابر جاری رہے تو کوئی بہت بڑا ضرر نہیں ہے سوا اس کے کہ ایسے لڑکے ہیں صلاحیت اپنی ہم سن لڑکی سے محبت کرنے کی نہیں باقی رہتی لیکن بعض صورتوں میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ حالت امور کی نہایت ہولناک ہے اس سے غم انجام دینے خانہ داری میں نکلتے ہیں جن میں سے ہملٹ اور ایڈمیس ریکس کو بطور مثال کال کے مان لینا چاہیے۔ یہ فرق نفسی علاج کے ماہرین کا اسی دباؤ کی ہونی مگر تحت الشعوری عامل رجحان کو "ملتف" کہتا ہے یہ دباؤ ہوئے جنسی جذبہ کو ماں کی طرف مع روکے ہوئے رشک کے باپ کے ساتھ جو اس کا نتیجہ ہے مثل منف "ایڈمیس ملتف" کے بیان کیا جاتا ہے اور دعویٰ یہ ہے کہ سراغ "ملتفات" کی تاثیر کا اس منف کی قصے کہانیوں داستانوں اور ادبیات کی تصانیف میں ملتا ہے۔

فروڈی مسئلہ طفلی جنسیت پر کسی رائے کے قائم کرنے کی کوشش میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اگر ہم ایسے ہی مجبور ہوں کہ جھوڑا س کے باب میں اس مسئلہ کو رد کردیں لیکن کم از کم کتر حصہ میں جس کی قد ادھی بہت بڑی ہے۔ اس کا صادق آنا ماننا پڑیگا کیونکہ اس اساسی نقطہ کے بارے میں جو نتیجہ طلب ہے یعنی وہ عمر جس میں جنسیت طفل کی طرف منسوب ہو سکتی عام حیاتی انظار ہم کو اس تحقیق پر آمادہ کرتے ہیں کہ اشخاص میں اس اعتبار سے بڑا فرق ہوتا ہے۔ یہ خوبی ثابت ہے کہ ایک ماعلوم تناسب سے

نوع انسانی کی جنسیت کی جبلت کا آغاز ہے کہ وہ بہت ہی ابتدائی عمر میں قابل تحریک ہو جاتا ہے درانحالیکہ دوسروں میں غالباً اکثر قعدا میں اس کا وقوع تکمیل کی بہت بعد کی منزل میں ہوتا ہے اور وطن غالب ہے کہ اعصابی ررضیوں میں جن کے مشاہدہ پر اس فریوڈی مسئلہ کی بنیاد رکھی گئی ہے اقل قعدا سے تعلق رکھتا ہو اور یہ خصوصیت ان کی ساخت (قوام مزاج) کی ہے جس سے صلاحیت اس مرض کی پیدا ہوتی ہے۔ طفلی جنسیت کے مسئلہ پر غور کرنے کیلئے ہم اس شہادت کو کچھ ایسا وزنی نہیں سمجھتے جو نفسی اعصابی ررضیوں کی حالت کے مطالعہ سے حاصل کی گئی ہے۔ بلکہ تندرست اشخاص کی حالت سے جو شہادت موافق یا مخالف ہم پر پونے وہ قابل اتماد ہے۔

میں نے فریوڈ کے مسئلہ کی حیثیت میں جو جزئی استدلال پیش کیا گیا تھا اس کے مخاطب کو بیان کر دیا یعنی جملہ اظهارات شخصی محبت اور الفت کو جنسیت کی شہادت کی حیثیت سے قبول کر لینا۔ کیونکہ یہ مخاطب اس لئے ہوا کہ جنسی جبلت کو عشق کے وہلان کے ساتھ خلط کر کے غمخوار کر دیا۔ اب ایک اور جزو شہادت جو اس جانب ہے اس قابل ہے کہ اس پر متانت سے غور کیا جائے۔ یہ واقعہ لینے کہ ایک کثیر قعدا بچوں کی اپنے اعضا و تناسل سے کھیلنے لگتے ہیں اور اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریک ان کو لذت دیتی ہے اگر اکثر قعدا و اطفال کا یہ دستور ہو تو دلیل بہت وزنی ہو جائیگی۔ لیکن یہ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ بچے جو یہ عادت اکتساب کرتے ہیں وہ اقل قعدا میں داخل ہیں جس کی پیدائشی ساخت غیر معتدل ہے جن کے وجہ کو ہم نے منطون ان لیا ہے۔ یہ بھی بالکل ممکن ہے کہ نا واجب تحریک سے اعضا و تناسل کے ایک معتدل المزاج بچے (یہ ایسا فعل ہے جس کے غیر محتاط اشخاص اکثر مجرم ہوتے ہیں) کی جنسی جبلت کو خواہ مخواہ مقررہ زمانے سے پہلے بھٹکی اور جزو تکمیل حاصل ہو جائے ان دو طریقوں سے ہم خود بخود انخافا جو اکثر بچوں سے ظاہر ہوتا ہے اس کی توجیہ کر سکتے ہیں نیز اس کے کہ ہم اس کو باقاعدہ منزل جنسی جبلت کی تکمیل کی سمجھیں۔ یہ اور اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ اکثر دلیلیں جو فریوڈ نے اپنے مسئلہ طفلی جنسیت کی تائید میں پیش کی ہیں (مثلاً جیسے انکو ٹھہرے سننے میں اکثر) خارج کی جاسکتی ہیں اس بنیاد پر کہ مسئلہ شہوانی قطعاً طے بدن کا جن کے ساتھ وہ وابستہ ہیں، بکائے خود نہایت ہی تاریک ہے بظاہر

اس قابل نہیں کہ ان کو صاف کیا جائے اور وہ اپنی ذات میں پوری ہو سکیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مفہوم جنسی جبلت کی ماہیت کا بالکل مجمل اور غیر مربوط اور وسیعی دھوکا ہے جن پر جبلت حیوانی کے واقعات کا تصرف نہیں ہے اور ان واقعات سے اس کو کچھ ربط نہیں ہے۔ شکایت ہذا کے اس آخری نقطہ کی تائید میں یہ کافی ہے کہ یہ دکھا دیا جائے کہ فروڈی مفہوم ماہیت اور مکمل جنسیت کی تکمیل کا دراصل اس رائے کے منافی ہے کہ جنسیت کے اقتضا کا رخ بوجہ پیدائشی تنظیم جبلت ہذا کے طرف ثانی کی جانب ہوتا ہے۔ یہ رائے اکثر حیوانات کے باب میں یقیناً درست ہے اور انسانی نوع سے اس کا لگاؤ ایک مستحکم نیا در قائم ہے۔

دوسری طرف دو مضبوط دلیلیں پیش کی جا سکتی ہیں اولاً ایک کثیر تعداد ان بیانات کی جو اکثر اشخاص نے اپنے سوانح حیات میں جنسی تکمیل کا احوال خود بیان کر کے شائع کیا ہے ان بیانات کی جانچ سے یہ واقعہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک بڑی نسبت ہے واقعات متعلقہ بحث ہذا میں پہلے پہل تقریباً آٹھویں سال سے پچیس چھار اور آٹھ سال کی جنسیت کے حس کی شروع ہوتی ہے جس کو صاحب معاملہ یاد رکھ سکتا ہے۔ فروڈیہ مانتے ہیں کہ بچپن کے جنسی تجربے بالغ کو یاد نہیں رہتے کیونکہ ان کی یاد کو عہد ابدادیتے ہیں۔ لیکن وہ اس کی توضیح میں کامیاب نہیں ہوا کہ وہ تجربے جو آٹھ برس کے سن سے پہلے ہوئے تھے وہ کیوں بھول گئے حالانکہ اس سن سے بلوغ کے زمانے تک جو واقعات ہوئے وہ یاد ہیں اس کا ملاحظہ بھی اس کے متعلق ضروری ہے کہ ایک خاص تعداد کو ان خود سوانح نگاروں کی صاف صاف یاد ہے کہ بچپن میں (یعنی آٹھ برس کی عمر سے پہلے) غیر محتاط اشخاص کے ہاتھوں میں گرفتار ہو کے ان کی جنسی جبلت کے ابھارنے کی کوشش کی گئی گو کہ وہ کامیاب نہیں ہوئے درآنحالیکہ ان کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ویسی ہی کوششیں چند سال کے بعد کی گئیں اور یہ کوشش کامیاب ہوئی یا تو ایک ہی بار یا کئی بار ہے۔ ثانیاً مشاہدہ بچوں کے رویہ کا قوت سے اس رائے کی تائید کرتا ہے۔ تقریباً

(۱) منجھ مشہور بیان مہولاک ایس کا ہے "نفسیات جنس" میں اور اسے مول نے اپنی کتاب انٹرفن ڈر لایمبہ و سیکلورس ۲۲ مترجم

آٹھ برس کی عمر میں بچوں کے رویہ سے طرف مقابل کی جانب کشش کی علامتیں ہوتی ہیں طرف مقابل کے ساتھ جدید تعلق خاطر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس عمر سے پہلے بعض بچوں میں شدید گرمی محبت کا ظہور ہوتا ہے لیکن ایسے ظہورات میں عموماً ایسی کوئی بات نہیں شامل ہوتی جس سے جنسی جبلت کی کارگزاری مفہوم ہو۔ اور ایک حیثیت ان میں شامل ہے غیر مستقیم لیکن بھاری شہادت پر اس امر کی کہ جنسی جبلت کا عنصر اس کردار سے غائب ہے یعنی بالکل عدم موجودگی کسی احتیاط یا شرمساری کی ایسے تعلقات میں جو ان کو طرف ثانی سے ہوں جس سے وہ خوف ہیں حالانکہ دوسرے حالات میں شرمساری کا ظہور بہت نمایاں ہوتا ہے۔ بجائے دیگر مجرد جنسی جبلت کے کار پر داز ہونے کے (یعنی آٹھ برس کی عمر میں اور اس کے بعد) شرمساری اس انداز پر غالب آجاتی ہے ان تعلقات میں جو بچے کو طرف مقابل سے ہوں (خصوصاً لڑکوں کے تعلق میں لڑکیوں کے ساتھ جن کی دلفریبی لڑکوں کے لئے بہت قوی ہوتی ہے) پس یہ تبدیلی انداز اور اظہار کی واقع ہوتی ہے اس عمر کے قریب جس کے لئے بالغ کی یادداشت مطابق پڑتی ہے پہلی آوازیں سے جنسی اقتضا کے اور میں عرض کرتا ہوں کہ ممکن ہے کہ اس کی توضیح صرف اسی مسئلہ سے ہو کہ ایک جدید اور قوی عامل بردے کار ہو جاتا ہے اسی عمر کے قریب ایک ایسا عامل جس کو کسی اور ماخذ سے منسوب نہیں کر سکتے سوائے جنسیت کی جبلت کے اور جس کو ہم اگر جنسی جبلت سمجھیں تو ان واقعات کی کافی توضیح ہو سکتی ہے۔

جنسی جبلت کے ظہورات کو قریبی نسبت سے اور ان میں اس کے موافق تئیرات پیدا ہوتے ہیں اس رویہ کے اطوار سے منسوب ہیں جس کا اجمالی تصور اس تفاعل یا قوت سے ہوتا ہے جس کو عفت کہتے ہیں۔ لیکن ان کا منسوب ہونا عفت سے کسی طرح ان کی توضیح نہیں ہے۔ "عفت" اور "عقیف" ایسے حدود (الفاظ) ہیں جو خصوصیت سے سیرت کے وصف پر دلالت کرنے کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں۔ یا چال چلن ایسے رویہ سے موصوف ہوتا ہے بعض مصنفین فرض کرتے ہیں کہ

(۱) اس کو واضح طور سے بیان کیا ہے رسالہ ابتدائی مطالعہ جذبہ محبت کا درمیان مرد اور عورت کے مصنفین فرڈیل (امریکہ جنرل آف سائیکالوجی ۱۹۰۲) مترجم

رجحان ایسے رویہ کا ایک ترکیبی جزو جنسی جبلت کا ہے۔ مگر چونکہ اس صفت کا اکثر مقول پر نمودار ہونا جن کا رجوع جنسی جبلت کی طرف نہیں ہے تو اس طریقہ سے ان کی توجیہ بمشکل جائز ہو سکتی ہے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ عفت کو قریبی تعلق ہے حیات۔ ہم کو چاہئے اپنی توجہ کو اس عفت پر منحصر کریں جو کہ جنسی تعلقات میں ظاہر ہوتی ہے اور مناسب ہے کہ اس قسم کی عفت کو بھیپ کہیں میں خیال کرتا ہوں کہ ہم بھیپ کو مع عفت اور انکسار کی دوسری صورتوں کے اور جھجک کا غصہ حیا داری میں اور ایسے ہی تمام اظہارات مختلف احوال میں اور مختلف ہمواریوں پر نقل کے ایک اساسی رجحان یعنی جھکنے کا اقتضا تذل کی جبلت میں سمجھ لیں۔

ماواؤں کا رویہ مختلف انواع حیوانات میں اور انسان میں بھی زیر کے سامنے شرم جانے کا ہے۔ یہ شرم مادہ کا دراصل انکار اور پچنا ہے نہ سے جب وہ مقاربیت کے قصد سے قریب آنا چاہتا ہو۔ باوصفیکہ اس کی جنسی جبلت بھی اس کے لئے آمادہ ہو۔ ڈارون اور والیس اور دوسرے علمائے حیاتیات نے جیسے یہ مان لیا ہے کہ جنسی انتخاب ارتقار کے ضروری عاملوں میں سے ہے اسی طرح مادہ کی شرم نے بھی حیاتیات میں بڑا کام کیا ہے۔ کیونکہ اس سے ضرورت ہوتی ہے کہ نر مادہ کی سرگرمی سے جستجو کرے اور اس کی خواستگاری کو کے رضا مند کرے مادہ کی شرم اس اثنا میں جنسی انتخاب کے کام کو دست دیتی ہے وہ نر جو قوت اور ہنرمندی میں اپنے رقیبوں پر سبقت لیجاتا ہے یا اپنی خوش آوازی یا خوش رنگی اور شکل و شباهت کے حسن سے مادہ کی توجہ کو بزور مبذول کرا لیتا ہے اس کو ان فوائد کے اظہار اور ان کے عمل میں لانے کا موقع ملتا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جائے اگر مادہ ہرز سے فوراً راضی ہو جایا کرتی تو یہ خوبیاں ہرگز ظاہر نہ ہوتیں اور نہ وہ خود ان سے مستفید ہوتا۔ یہ گمان غالب ہے کہ مادہ کی شرم سے ویسا ضروری کام ارتقار میں ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرم کسی خاصہ جبلت کا ظہور ہے جس کا یہ وظیفہ ہے کہ جنسی انتخاب کے لئے مہلت اور وسعت حاصل ہو۔ لیکن اصول استغفار مفروضات اس مسئلہ کے اختیار کرنے سے منع ہے اگر واقعات کی توضیح اور طریقوں سے

استغفار مفروضات سے مراد ہے کہ ضرورت شدید کوئی جدید مفروضہ نہ کیا جائے جب تک موجودہ مفروضات سے کام لیا جاسکے

ہو سکتی ہو۔ اور میں خیال کرتا ہوں کہ شرم کو یہ سمجھنا ممکن ہے کہ یہ ظہور جھپک کا ہے۔ ایسے محل پر جبکہ فرشتوں سے مادہ کی نزدیکی اور جستجو میں سرگرم ہو۔ فی الواقع یہ زیادہ تر درست ہے کہ شرم کو اصلاً مادہ کی جھپک کہیں جس کا اظہار ایسی حالت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ شرمی جیسا کہ ہم (باب پنجم میں) ملاحظہ کر چکے ہیں اصلاً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک تنازع ہے درمیان دو متقابل کی جبلتوں کے لینے خود اظہاری اور تذلل میں۔ اور شرمسار رویہ میں مادہ کے نزلے جس کو گھیرا ہوا مادہ کی حرکتیں پیچھے ہٹنے اور پچھنے کی جو کہ منسوب میں تذلل سے عموماً بدلتی رہتی ہیں حرکات سے اظہار ذات کا غلبہ یا کسی دوسرے رجحان کا تسخیر ہوتا رہتا ہے۔ آگاہانہ کی زیر دستی کی زیادتی سے یا کمی سے۔

یہ کہ اقتضاء خود نہائی اور تذلل کے غائبانہ جنسی اقتضاء کے کام کو اور بھی پیچیدہ کر دیتے ہیں۔ ناگزیر نتیجہ تین جبلتوں کی مابینیت کا ہے جن سے وہ خصوصیت کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں۔ کیونکہ جنسی اقتضاء ضرورتاً شدید کر دیتا ہے شور ذات کو اور اسی وقت جبکہ یہ شخص کو مجبور کرتا ہے تلاش پر ہم جنس کے اور متوجہ کر دیتا ہے ہم جنس کے سلوک پر یعنی دونوں جنسوں کے ارکان کو ٹھیک ایسے موقعوں پر لے آتا ہے جو کہ مناسب ہوں خود غامی اور تذلل کے جوش میں لانے کے لئے۔ اور اس لئے کہ جھپک اور شرم کا غالب ہونا مادہ میں بہ نسبت زکے اوس کی توجیہ یہ ہے کہ عورت میں تذلل عموماً قوی تر ہوتا ہے بہ نسبت مرد کے یہ ایسا سلسلہ ہے جس کی تائید اکثر خصوصیات سے زنانہ رویہ اور حیثیات کے ہوتی ہے درزا میں جھپک اور شرم بالخصوص کی جو کہ براہ مستقیم عمل اس اقتضاء کا ہے عموماً اور مزید عاقلانہ رجحانات سے پیچ در پیچ ہو جاتا ہے۔ خصوصاً مادہ کی اس خواہش سے کہ اپنی جماعت کے دستورات سے تجاوز کرے اور وہ خود مرد کے نزدیک قابل نفرت نہ ٹھہرے۔ کیونکہ ہم کو جاننا چاہیے کہ تنفر ابتداء میں اور خصوصیت کے ساتھ بدن کی ریزشوں اور فضلوں سے پیدا ہوتا ہے۔ اور فطرت نے جنسی افعال کی عزت اور امکانات اعلیٰ امکانات کا پاس دیکھا نہ کر کے اعضاء تولید مثل کو تشریح اور عضویات کے قریبی ملازم سے جسم کے ان نخرجوں کے قریب رکھا ہے جن سے فضلات دفع ہوتے ہیں۔

قویٰ ارتباط ان دونوں اقتضاؤں کے عمل کا جنسی جبلت کے ساتھ صاف صاف لباس کی طرزوں سے ہر ملک اور ہر عہد کے صاف ظاہر ہوتا ہے اور خصوصاً

شاید عورت کے لباس میں اس عہد کی قطع و برید اور تراش سے - ایک پرسکھ متنازعہ ہے کہ آیا پوشاک ابتدا میں بدن کے چھپانے کے لئے استعمال ہوئی تھی یا اس کی نمائش کے لئے اول رائے عمومی تسلیم کی گئی ہے لیکن متاخرین سے چند مصنفوں نے احتجاج کیا ہے کہ ابتدائی فعل لباس کا زینت تھی اور متوجہ کرنا مرد کو عورت کے جسمانی امتیاز پر - لیکن میں خیال کرتا ہوں اس میں شک کی بہت کم گنجائش ہے کہ لباس نے اول ہی سے دونوں کام دے دیے ہیں جیسے اس زمانے میں دونوں کام دیتا ہے - بہت سے نازک طریقوں سے عورت کے لباس میں بغیر اس کے کہ وضع کی حد سے تجاوز کرے یہ اہتمام کیا گیا ہے کہ اس کی جنس کی ثانوی خصوصیتوں پر توجہ دلائے اور ان کو نمایاں کر دے اور اُسی وقت میں بدن کو بھی چھپائے یہ بھی بدیہی ہے اور مردانہ لباس بھی ان دونوں مقابل کے مقصدوں کے لئے کام آتا ہے -

گذشتہ بیانات جھپٹ شرم اور حجاب کے جنسی تعلقات میں اس رائے کے مؤید ہیں کہ اُن کا دفعہ نازل ہونا یا بڑھنا عمر کے اٹھویں یا نویں برس اس وجہ سے ہے کہ اُسی عمر میں جنسیت کی جبلت بیدار ہوتی ہے - ان نظروں نے ہم کو مجاز کیا ہے کہ ہم اس بات کو قبول کر لیں کہ یہ رائے بخوبی موجہ ہے کہ مستدل المزاج طفل میں جنسی جبلت اولاً اٹھویں برس محسوس ہوتی ہے - اگرچہ یہ ممکن ہے کہ مستدل المزاج اطفال میں بھی کسی درجہ تک ناوابجہ اثرات سے قبل از وقت بیداری ہو - بڑی اشد شہادت اس امر کی کہ عموماً یہ جبلت بچپن ہی میں کام کرنے لگتی ہے اس بات سے ملتی ہے کہ اکثر ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں کہ اگر بچے کا بوسہ رکھے جائیں یا کسی کی دیکھا دیکھی یا جو لوگ ان سے بڑے ہیں ان کی بدافعالی سے اکثر جسمانی فعلیتیں ان کے ساتھ جاری ہوتی ہیں جن کو جنس سے تعلق ہے نہ صرف اپنے آپ کو خراب کرنے سے بلکہ اکثر ایک دوسرے سے مل کے کامیابی کے ساتھ بدافعالی کے مرتکب ہوتے ہیں -

اس عمر میں (اٹھ برس سے سن بلوغ تک) جنسی اقتصاد عموماً ضعیف ہوتا ہے اور اس کا رخ اجمالاً معلوم ہو جاتا ہے اگرچہ میرے خیال میں یہ کہنا (ڈیسوائر اور مول کیسٹھا) مبالغہ سے خالی نہیں ہے کہ جبلت اس عمر کی بالکل بے اختیار ہوتی ہے یا یہ کہ اس کا رخ طرف مقابل کی جانب ہرگز نہیں ہوتا بلکہ اپنی ہی جنس کی جانب ہوتا ہے - اس عمر میں چٹنگی اور اخراج جو ایسی کیسات کا باقاعدہ طور سے نہیں واقع ہوتا کسی ایک جنس میں بھی

اگرچہ مقابرت بھی ہو۔ یہ واقعہ بخلاف واقعات کے ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریک جنسیت کے جسمانی ظہورات کی اس عمر میں بالکل غیر مقصود ہے۔ اس عمر میں نا تجربہ کاری نادانی استفسار (نئی بات کے جاننے کا شوق) طبیعت کا اشارہ قوت آخذہ (ہر سچے میں ڈھل جانے کی قابلیت) طرف مقابل کے تعلقات سے بے خبری اور قطع نظر ان سب امور کے اس تحریک کی لذت بخشی یہ اثر رکھتی ہے کہ بچے کی جبلت کو ابتدائی میں خراب کر دے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ واقف ہو جانا اس قسم کے خراب شغلوں سے خصوصاً اس عمر میں خطرناک ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ اکثر صورتیں جنسیت شلی یا معکوس کی اور شوقیہ یا غیر طبعی اشیاء پر جبلت کا قائم ہو جانا ان امور کا حتمی وقوع اس عمر کے ناشدنی اشغال سے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ یہ امر کہ جنسیت کی جبلت اکثر اپنے اصل مقصد کی طرف راجع ہو جانا اور بلوغ کے زمانے میں اس کی باقاعدہ تکمیل کا ہونا ہوتی ہے باوصف ان اثرات کے جو زائد طفولیت میں اس کی تحریک کے درپے ہوئے قوی شہادت اس امر کی ہے کہ اس کا رخ جنس مقابل کی جانب پیدا ہونے لگتا ہے۔

یہ خاص حالات اور خطرات بچوں کے اس کی جنسی تکمیل کے باب میں ضرور ہے کہ ہم کو اس نتیجہ پر مجبور کریں کہ سخت مردودیت امر پرستی کی کامیاب جذبہ جہتوں میں بالکل بجا اور درست ہے ایک معتد بہ قد اد اشخاص کی ہم میں موجود ہے جو کہ ایک ہی جنس کے اشخاص کی باہمی محبت کی حمایت اس بنیاد پر کرتے ہیں کہ یہ بالکل سچ کی بات ہے اور شخصی ذوق شوق پر موقوف ہے اور یہ کہ موجودہ حالت قانون اور رائے عامہ کی اس ملک میں ان اشخاص پر سخت گیر ہے جن کی جبلت کے اقتضا کا رخ اپنی ہی جنس کی طرف ہو۔ جو اب اس قسم کے عذرات کا یہ ہونا چاہئے کہ در حالیکہ ہم ایسے شخصوں کی بدبختی پر انصاف کرتے ہیں ان کو لازم ہے کہ مثل اور دوسروں کے جو اس سے بھی سخت تر ذہنی اور جسمانی پیدا ہونے والے خرابیوں پر جن کا محل سخت دشوار ہے صبر کرتے ہیں ایسا ہی وہ بھی کریں اور اپنے ہلکے جتنی امکان دستور عام کے موافق بنائیں یہ دستورات باقاعدہ اور متبادل المزاج مرد عورتوں کی بسر اوقات کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور جو لوگ اس کے خلاف ہوں ضرور سمجھیں کہ خاموشی سے اپنی مصیبت کو چھپائیں۔ اگر جنسی انقلاب دائمی اور بالکل خالص پیدا ہونے کی خصوصیت ہوتی تو ان لوگوں کی طرفداری میں بہت کچھ کہا جاسکتا تھا جو اس معاملہ میں

شخصی آزادی کے خواستگار ہیں۔ لیکن یہ صورت بہت لمبی ہے یہ صاف صاف ثابت ہے کہ اکثر صحبت کے اثر سے اور دوسرے اشخاص کو دیکھ کے جن کی جنسیت منقلب ہو گئی ہے اکثر اشخاص کی تخریب ہوتی ہے اگر وہ اشخاص جو ان بلاؤں میں مبتلا ہو گئے ہیں ان اثرات سے بچائے جاتے تو ضرور ان کی تکمیل باقاعدہ ہوتی۔ جب یہ حالت ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر اجتماع (سوسائٹی) پسند کرے مثلی تعلق یا امر و پرستی کو (اگرچہ بالکل نرم تر اور کمتر کے ساتھ ہو) ایک رذیل حلقہ یا فرقے کے پیدا ہونے کا رجحان پیدا ہو اور اس کے عمل سے جنسی تعلق کا رخ بدل جائے اور بد راہی پیدا ہو اور یہ قدر اس قدر تبدیل زیادہ ہوتی جائے فلہذا (مثلاً قدیم یونان کے) باقاعدہ تعلقات زناشوی میں تنزل اور فساد واقع ہو اور اس جماعت کو فنا کر دے جس جماعت نے غیر مگر ایسی اختیار کی ہو۔

مخصوص حالت سے بچوں میں جنسی جبلت کی تخریب کی صلاحیت کے ساتھ ایک ذہنی جستجو ہم ہو چاتی ہے جو سختی کے ساتھ دونوں جنسوں کی علیحدگی کے مخالف ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگرچہ تحریک جنسی جس اور فعلیت کی بہودہ طور سے اور براہ مستقیم اس کے اظہارات اس عمر میں بالکل غیر مقصود ہیں جبلت کی بیداری اس طریق سے ہونا چاہیے کہ اس کے اقتضا پر قابو رہے اور اظہار اس کا سختی کے ساتھ سد و در ہے جبکہ اس کا رخ طرف مقابل کی جانب ہو ایک حفاظت ہے تخریب سے اور غالباً اس عمر میں بھی تو انسانی مصرف اس کے اقتضا کا ممکن ہے کہ شریعتاً نہ ہو جائے اور عقلی اخلاقی اور جمالی تکمیل کے لئے مفید ہو۔

گذشتہ فقرہ کا صاف صاف یہ مطلب نہ لیا جائے کہ دونوں جنسوں کی ایک ساتھ تعلیم ہاں ہے۔ بلکہ اس رائے کی تائید میں ہے کہ باقاعدہ خاندان جس میں چند لڑکے اور لڑکیاں ہوں اور دوسرے خاندانوں کے ساتھ سیل جول رکھتے ہوں جو ان کے مثل ہیں یہ بہترین ماحول ہے بچے کے لئے۔ روک ٹوک جتنی اقتضا کی اور اس کی شریعتاً تہذیب پچھنے اور نوجوانی میں بھی ایک اصلی شرط اجتماعی تکمیل اور اعلیٰ درجہ کے علم و فضل کے قیام کی ہے۔ اور اس انسداد اور تہذیب میں لڑکوں کا عورتوں کی عزت کو ناخوشاں شرط ہے۔ اسی عمل پر ارنیک ماٹوں اور عقیقہ بہنوں کا بہت ہی اہمیت رکھتا ہے اگر عورت اصل فطرت سے صرف اسی کام کی ہوتی کہ مرد کے حلقہ مرقبہ ہائے اعضاء شہوانی کو

زیادہ تاثر کے ساتھ تحریک دے تو بھی بہ نسبت کسی اور قسم کی اشیاء کے وہ "پرستش کی چیزوں" میں اکثر اشیاء سے اعلیٰ ہوتی اور بے روک ٹوک کثرت کے ساتھ شہوت رانی کا مسئلہ کاغذ و دونوں جنسوں میں یکساں سے بڑھتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ عورتیں جو بچوں اور نوجوانوں سے ملیں وہ نیک شریف اور معزز ہوں تاکہ وہ قبل اس کے کہ اس کی جنسی جبلت پوری قوت حاصل کرے وہ عورتوں کی عزت کو ناسیکھ لے اور ان کی عزت دار ذات کو سمجھ لے۔

ہم اس نقطہ پر اس طرح اصرار کر سکتے ہیں کہ ایک معتدل المزاج لڑکا دونوں صنفوں سے ایک صنف کے زیر اثر رکھا جائے۔ ایک جانب تو وہ ابتدائے عمر ہی سے عورت کو یہ سمجھنے لگے کہ وہ ایک جانور ہے جس کو قوی جنسی (شہوانی) اقتضا دیا گیا ہے جو ہمیشہ اس کی تسکین کی جو یا ہے اور ہمیشہ مرد کے ساتھ شہوانی لذات کے حاصل کرنے میں شرکت عمل کے لئے تیار ہے۔ اس صورت میں کوئی پھیر بھاری اعلیٰ درجہ کی شرانت جنسی انرجی کی نہ ہوگی۔ دوسری جانب وہ لڑکا ہو جو عورتوں کو جانتا ہے اور جو یہ بھی جانتا ہے کہ وہ ایسی ہمتیاں ہیں جو اس سے رتبہ میں بلند تر ہیں اور لازم ہے کہ وہ ان کی نہایت عزت اور احترام کرے اور یہ لڑکا جب معاملات جنسی سے واقف ہو اور عورت کے جسم کی طرف انتہائی کشش جس کا کچھ حال معلوم نہیں ہے اس کو محسوس ہو اس کو یقین ہو کہ وہ ہر کسی عورت کے پاس خفیف سی آزادی موافقت کے ساتھ بھی نہیں جاسکتا جبکہ وہ انتہائی توقیر اور نزاکت کا انداز نہ پیدا کرے اور اس کو قائم نہ رکھے اور یہ بھی بہت سی خدمت گذاری کے بعد جس میں خلوص شامل ہو اور اس طرح وہ رقیبوں کے مقابلہ میں اپنی قدر و منزلت اور اپنا تفوق ثابت نہ کرے اس لڑکے کی جنسی جبلت کے فوری جوش کا دب جانا ناگزیر ہے جس طرح دوسرے لڑکے میں جبکا ذکر پہلے ہو چکا ہے آزادانہ نفس پرستی کا ظہور لازمی ہے اور توانائی اس اقتضا کی ایسی

سلعہ یہ مانا گیا ہے اور غالباً درست ہے کہ حبشیوں کی نسل میں اکثر شاخوں کا راہ تہذیب میں سب سے پیچھے رہ جانا خصوصیت کے ساتھ اسی وجہ سے ہے کہ ان میں یہ مشغلے غالب ہیں جن کا ذکر ہو ۱۲۱ م

فعلیتوں میں صرف ہوگی اس زبردست رجحان کو جن کو وہ اپنی فطرت کے لئے ضروری خیال کرتا ہے تاکہ مقصود حاصل ہو۔

یہ دونوں شقیں زیادہ کھلی کھلی اور زیادہ قوت کے ساتھ بیان ہو سکتی ہیں اگر کوئی لڑکا ایسی جماعت میں نشوونما پائے جس میں ہر عورت پر دسترس حاصل کر کے اس طرح کہ جو عورت نے اس کو ایک ڈنڈا مار کے گرا دے یا یہ کہ شہوت انگیز اشارے بازی کر کے اس پر تصرف کرے تو اس کی جنسی توانائی ضرور ہے کہ یہودہ جنسی افعال میں صرف ہو۔ دوسری جانب ایسی جماعت میں جس میں سب عورتیں شریف اور قبول صورت ہیں اور عقیقہ بھی اس جماعت میں یہ جنسی مناقشہ اور یہ بد نظمی نہ ہوگی کیونکہ تکمیل جنسی اقتضا کی مردوں میں مجبوراً اعلیٰ درجہ کا راستہ اختیار کرے گی۔ لیکن حقیقت عورتوں کی اس افراط و تفریط کے وسط میں کسی مقام پر ہے جن کو ہم نے تجویز کیا ہے اور عورتیں مثل مردوں کے ان اعتبارات میں اختلاف رکھتی ہیں۔

یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک تنبیہ جو جنسی روشن خیالی کی حکمت عملی کے خلاف ہے ایک تو یہ رجحان اس حکمت عملی کے وسعت دینے کا وضع میں داخل ہوتا جاتا ہے یہ اثر مان لیا گیا ہے کہ محض علم جنسی واقعات کا اور ان امور کا جو زیادہ تر مطلوب ہیں اور قابل قدر ہیں جنس کے چال چلن میں جس سے زندگی بالکل اہم اور بچائے خود کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ علم بے علمی سے زیادہ خطرناک ہو۔ بے علمی بعض واقعات کی نہایت ضروری اور بڑی روک ہے بچوں کی حفاظت کے لئے۔ سماعتی واقفیت جنسی برائی کی ممکن نہیں ہے کہ نوجوانوں کے لئے مضر نہ ہو۔ اور پوری بصیرت جنسی نفسیات کی بھی سخت خطرناک ہے۔ یقیناً لڑکے کو بعض واقعات پر اطلاع ہونا

لے جن لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ اگر واقعات جنسیہ اور اس کی برائیوں سے بچاؤ ہو اور اس معاملہ میں ترقی کیجائے تو خطرات سے حفاظت ہو سکتی ہے ان کو چاہیے کہ طبی طلبہ کے حالات کو ذہن نشین رکھیں جو اکثر فواحش میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور وہ کسی طرح حفت کے باب میں کوئی امتیاز نہیں حاصل کرتے بلکہ ان معاملات میں ان کی دانائی بھی معلوم نہیں ہے ۱۳ م

چاہیے ! بے شک اس کی اجازت ہے کہ ان کو یہ تعلیم دی جائے کہ وہ یقین کریں کہ تمام عورتیں ایسے مرتبے پر فائز ہیں جیسا کہ ہم ان سے توقع رکھ سکتے ہیں وہ ایک عمدہ خیالی عالم میں ہیں اور مردوں کو چاہئے کہ ان پر اس طرح ظاہر ہوں کہ وہ عورتوں پر اس باب میں سبقت لے گئے ہیں ! سمجھو علم کے خطرات دور نہیں ہو سکتے اگرچہ وہ خشک ترین دور از کار عملی محسوس کی صورت میں پیش ہوں۔

بلوغ کے قریب پختگی آتی ہے اور اس انقلاب کے ساتھ بڑے بڑے تغیرات ذہنی اور بدنی واقع ہوتے ہیں بلوغ کے باب میں بہت بڑا سوال پیدا ہوتا ہے جس کی دلچسپی نظری ہے۔ کیا تمام اور زیادہ ترین مخصوص ذہنی تغیرات کو جنسی جبلت کی پختگی کے مستقیم یا غیر مستقیم اثرات خیال کریں اور اس کے آلات کے کامل ہونے کا اور اس کے اقتضا کے قوی ہونے کے اسباب ؟ یا ہم یہ استدلال کریں کہ ایک تعداد دوسرے پیدائشی رجحانات کی جو رضاعت اور طفلی کے پورے زمانہ میں جامد اور مصلیٰ پڑے رہے اس وقت کام کرنے لگتے ہیں ؟ اس مصنوعی پر جو تحریرات ہوئے ہیں ان میں اجمالاً یا تعمیر کا یہ دوسری شق بہت وسعت کے ساتھ سکھائی گئی ہے۔ لیکن پہلی شق زیادہ سادہ مفروضہ ہے اور ہم اسی کے ذریعہ سے بعض واقعات کی توضیح کریں گے لیکن واقعات کی توضیح طولانی ہے۔ لیکن اولاً پہلی شق کے خلاف کچھ کہا جاسکتا ہے۔

ہم کو معلوم ہے کہ فنا ہو جانا جنسی غدوں کا ایام رضاعت میں جسمانی تغیرات کو جو بلوغ کی جسمانی علامتیں ہیں ان کی تکمیل کا مانع ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے اگرچہ یہاں واقعات سہولت سے مشاہدہ نہیں ہو سکتے کی یہی استیصال غدوں کا مخصوص ذہنی تغیرات کا بھی مانع ہوتا ہے۔ ہم بشکل ان اثرات کی توقع کر سکتے ہیں اگر تیدیلیاں توقف ہوں پختگی پر قریب بلوغ کے ایک تعداد پر کم و بیش مستقل پیدائشی رجحانات کے۔

پھر وہ اشخاص جو یہ دوسری رائے اختیار کرتے ہیں کبھی ان رجحانات کی ماہیت کی تعریف میں کامیاب نہیں ہوئے وہ رجحانات جن کے وجود اور فعل کو وہ تسلیم

لے زیادہ تر جو لیت یا سوانیت کی پختگی کا زمانہ عنوان ہذا کی کتاب پر سیڈنٹ اسٹینلی اور ان کے دوسرے تصانیف میں بھی ہے مسم

کرتے ہیں۔ اس مسئلہ کے خلاف کوئی نظری اعتراض نہیں ہے لیکن ایک نفسیاتی اسلوب کے اصول کی حیثیت سے ہم اس پہل پیش پا افتادہ اصول موضوعہ یعنی پیدائشی بجائے سے منہ پھیر لیں گے جب کبھی مسئلہ سیرت یا ذہنی تکمیل سے بڑھیر ہو۔

ذہنی تئیر سے جو عموماً بلوغ کی علامت تسلیم کر لیا گیا ہے، طرف مقابل کی دکاشی زیادہ ہو جاتی ہے اور اپنی ہی جنس میں عوش اور جنسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔ ان جملہ امور کو ہم قوت کی زیادتی اور جنسی اقتضا کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ ہم کو جاننا چاہیے کہ بلوغ کے عنوان میں ذہنی تغیرات جو اپنی حد سے تجاوز کر جاتے ہیں، یعنی مستقل اور بلا واسطہ آثار سے ان خصوصیات میں شخصی اختلافات بہت ہوتے ہیں۔ یہ فرق بظاہر موقوف ہیں دباؤ اور روک تھام کی کمی اور زیادتی اور اس کے موثر اور غیر موثر ہونے پر۔

اگر ہم ایک ایسی مثال تجویز کریں جن میں دباؤ اور روک ٹوک موثر نہ ہو میرے نزدیک ہم کو توقع رکھنا چاہیے کہ یہ خاص اور شاید بعینہ یہ ثانوی نتائج جنسی قوت کی زیادتی کے ہیں اور شدید شعور ذات پر جیسا کہ ہم باب ہفتم میں ملاحظہ کر چکے ہیں اسی حالت میں ہمیشہ معاشرتی تعلقات جو ذات کو دوسروں سے ہیں قائم ہو جاتے ہیں۔ یہ شدت شعور ذات یا خود شناسی کی بد اہستہ دو طریقوں سے متعین ہوتی ہے (۱) جدید تحریک جسمانی افعال خاص کی اور نہایت شدید خواہش (شہوت) پیدا ہو جاتی ہے جس کا پہلے تجربہ نہ ہوا تھا (۲) اور دوسرے اشخاص فرید تعلق خاطر جو کچھ تو طرف مقابل کے اشخاص کی طرف جذب طبعیت سے اور کچھ پورے ادراک سے دوسرے اشخاص کے جو اپنی ذات پر دوسروں کے قیاس کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

یہ کمال شعور ذات کا اور ذات کے تعلق کا دوسروں کے ساتھ یہ بالطبع دو غظیم اقتضاؤں کی قوت تحریک اور اس کے شمار وقوع کو برصا دیتا ہے یعنی التفات بذات خود اور تدلل کو اور اس حالت کے تنازع کو جس کو ہم حالت حجاب کہتے ہیں۔ یعنی عنوان شباب رسیدگی یا بلوغ کے قریب دوسروں کی توجہ کا اپنی طرف احساس زیادہ ہوتا ہے یا تو اس حالت میں جس شخص پر التفات کیا جائے وہ دوسروں کی نظروں میں چڑھتا ہے اور نہایت ہشاش بشاش ہو جاتا ہے یا دوسروں کی نظروں سے گر کے حقیر ذلیل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں امر ان کی توجہ کے انداز پر

موقوف ہوتے ہیں۔ مہربانی اور نامہربانی پر اور اس کا ذہن اکثر خود نمائی میں مشغول رہتا ہے۔ اس کو شدت اس کی خواہش سدا ہوتی ہے کہ کوئی ہمیں دیکھے کہ اس کو اپنے بنائے اور سنوارنے کا شوق ہوتا ہے اور لڑکیوں میں خصوصیت کے ساتھ لباس کی خوشنمائی کا خیال زیادہ ہوتا ہے۔ لڑکوں میں خود نمائی مختلف پیرائے اختیار کرتی ہے انہی جسمانی قوت کا اظہار اپنی ہنرمندی اور لیاقت کا اظہار بلاشبہ ان کی اصلی اور اولیٰ صورت ہے۔

میں اس کی کوئی معقول وجہ نہیں پاتا کہ جب دباؤ اور روک ٹوک نہ ہو جو کم و بیش ہر نورسیدہ پر ہوتا ہے تو بلوغ کوئی مزید تفرات ذہنی جن کی اہمیت زیادہ ہو پیدا کرے۔ مجھے اس کی شہادت نہیں لی کہ مزید تفرات ان جماعتوں میں یا ان اشخاص میں (مثلاً ویشیوں میں چارے بڑے شہروں کے) واقع ہوتے ہیں جن پر کسی قسم کا دباؤ نہیں پڑا۔ حقیقی ویشیوں وہ تدریس جن کو رسم رواج تجویز کرنے میں سختی کے ساتھ انکا نفاذ ہوتا ہے اکثر وہ رسمیں جو نورسیدہ اشخاص کو بڑے لوگوں میں ملانے کے لئے ادا کی جاتی ہیں (جیسے ہندوؤں میں جنیو مسلمانوں میں سیل کا کونڈا لڑکوں کے لئے اور گوجر لی عورتوں کے لئے) جس کا بہت اثر نورسیدہ پر پڑتا ہے اور نہایت قوت کے ساتھ یہ گویا وہ قوانین ہیں جیسے روک ٹوک کی جاتی ہے کہ خواہش کا مصرف ہی نہ ہو۔ خود ہم لوگوں (انگریزوں) میں یہ قوانین مختلف طریقوں پر نافذ ہوتے ہیں (عموماً بہ نسبت وحشی اقوام کے اس کا نفاذ بخوبی مستقیم نہیں ہوتا) اور ان رسوم سے ایسا دباؤ والا جاتا ہے کہ عصمت برقرار رہے اور یہ اس طرح کہ طرف ثانی کی عزت و احترام کا خیال پیدا کر دیا جاتا ہے (خصوصاً ان کا احترام) بلکہ شاید ہر عورت کی عزت کا تصور۔

اس دباؤ کا اثر جو اقتصاد جنسی پر پڑتا ہے عمومیت کے ساتھ اس طرح بیان ہو سکتا ہے سنجیدگی کا بڑھ جانا اور خیالات اور حیات اور افعال میں جوش اور شدت کا ظہور خصوصاً ان امور میں جن کو شخصیت اور معاشرتی تعلقات سے واسطہ ہے اور حیات کے اطوار سے اور اس کے ساتھ ہی جملہ مسائل اخلاق و مذہب سے۔ اس کو

سلہ شہری ویشیوں سے مراد مطلق الننان نوجوان لڑکے یا لڑکیاں ہیں جن پر کوئی دباؤ ڈالنے والا نہ ہو۔ شہروں کے ادارہ لڑکے اور لڑکیاں ۱۲ مترجم

تعمیم اور "صعود" جنسی توانائی کا سمجھنا چاہئے۔
 لیکن اس کے ماوراء "صعود" زیادہ مخصوص اقسام کا واقع ہوتا ہے وہ امور
 جن کے لئے یہ اصطلاح عموماً موضوع ہے۔ خیال اور حس کی شدت ممکن ہے کہ مذہبی
 اغراض پر خصوصیت کے ساتھ موثر ہو اور پھر اصلی شرط ہو جائے جو رسیدگی کا خاصہ ہے
 اس بارے میں بلا شک جنسی جبلت اس طریق سے بھی اپنا کام کرتی ہے یعنی مصیبت
 کا شعور پیدا ہو جاتا ہے یا ایک قوی ترغیب سے آگاہی حاصل ہوتی ہے جو غلط کاری پر
 آادہ ہے۔ یہ قوت ہر شخص میں موجود ہے (جس کو نفس آادہ کہتے ہیں ۱۲ ترجمہ) اور
 جس کو ہم بغیر دوسرے کی مدد کے قابو میں نہیں رکھ سکتے۔ یا یہ کہ "صعود" سے اکثر یہ اور
 بالطبع شعرا و فنانہ کی دلچسپی زیادہ ہو جاتی ہے یا دوسرے مصنوعات فنون سے۔

مکملہ باب سوم

مشتق جذبات

اس کتاب کے حصہ اول میں میں نے بعض جذبات کو جذبات اولیہ کے نام سے امتیاز دیا ہے۔ یعنی خوف غضب شفقت (مازک جذبہ) کراہت اثباتی حیت ذات منفی حیت ذات اور تعجب۔ خصوصیت ان جذبات کی جس کی وجہ سے یہ امتیازی مقام ابتدائی اہمیت کا بخشا گیا ہے۔ یہ واقعہ ہے (میں اس کا قائل ہوا ہوں) کہ ہر ایک ان میں سے ایک فوری اور ناگزیر نتیجہ کسی جبلت کی موضوعی تحریک کا ہے۔ ایک پیدائشی رجحان خصوصیت کے ساتھ جس کا رخ کسی خاص اطوار فعل سے ہے۔ یہ میرا فائدہ تھا کہ یہ کہوں کہ سوائے ان سات جذبات کے اس طبقہ سے کسی اور کو تعلق نہیں ہے۔ مجھے یہ واقعہ معلوم ہوا کہ انسان کی پیدائشی ساخت میں اوچلی میلانات شامل ہیں اور ان میں سے جس کسی کو تحریک ہوتی ہے اس کے ساتھ ہی کوئی تاثیر موضوع اذہن انسان میں بھی ہوتی ہے یا کوئی احساس ہوتا ہے وہی مرتبہ ہے جو کہ ابتدائی جذبات کا ہوتا ہے۔ مگر میں نے یہ کہا تھا کہ صفات ان حالات حمیہ کے تار یک ہیں اور ان کا امتیاز بہت کم ہوا ہے اور اسی لئے قائل سے ان کی شناخت باسانی نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ان ابتدائی جذبات کے میں نے جو بی پہچانے ہوئے جذبات کی ایک تعداد کا بیان کیا ہے جو دراصل مرکبات یا امتزاجات ابتدائی جذبات کے ہیں۔ یعنی جذباتی صفات کا تجربہ ہوتا ہے جبکہ دویا زیادہ بڑے جبلی رجحان ایک ہی وقت میں تحریک پاتے ہیں مثلاً اس طبقہ کی رعب احترام قدر شناسی تحقیر حسد ہیں۔ بعض ان امتزاجی جذبات کے باب میں میں نے کہا تھا کہ ان کی نمود اس لئے ہوتی ہے کہ وہ جذبات پہلے ہی حاصل ہو چکے ہیں۔ مثلاً یا عادی جذباتی طلبی انداز خاص اشیا کی جانب یا قسم اشیا کی جانب۔ اس طبقہ کی مثالیں ملامت و شائب اور انتہائی جذبہ اور شرم ہیں جن کی تحلیل کی گئی تھی۔

پھر میں نے خوشی اور رنج پر بحث کی تھی اور اس پر حجت لایا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی ابتدائی جذبات کی قسم سے نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک حس یا جذبہ کی حالت ہے جو کہ فوری اثر اور ظہور کسی جبلت یا میلان کی تحریک کا نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس طرح پیدا ہوتا ہے جبکہ کوئی طلبی رجحانات سے بعض شرائط کے تحت میں عمل کرتا ہے۔ اس کا امتیاز اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ مشتق یا ثانوی جذبات ہیں۔ سرت اور حزن ہی صرف اس طبقہ کے نہیں ہیں۔ ایک کثیر تعداد جذباتی حالتوں کی ہے جن کا پہچانا آسان ہے اور ان کا امتیاز ایسے ناموں سے ہوتا ہے جو بخوبی قائم ہیں۔ یہ سمجھنا چاہیے کہ جذبات مذکورہ کو مشتق جذبات کے طبقہ سے تعلق ہے۔ کیونکہ اس کا ظہور اسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ مختلف فعلی رجحانات ہماری ماہیت کے بعض مخصوص ذہنی حالات کے تحت میں کار پر واز ہوتے ہیں۔ ان کو ظاہرًا خاص طلبی معاملات سے علاوہ نہیں ہے بلکہ ہر ایک ان میں سے پیدا ہوتا ہے تاکہ ہمارے کامل بشوڑ کی رنگ آمیزی کرے جبکہ کوئی ان میں سے مخصوص حالات کے تحت میں کام کرے۔

مجھے محسوس ہوا ہے کہ صرف یہ جذبات بذات خود بڑی دلچسپی اور اہمیت ہی نہیں رکھتے بلکہ ان کی بحث اور ان شرائط کی بحث جن کے تحت میں یہ کام کرتے ہیں اور ان کے تعلقات ابتدائی جذبات اور میلانات سے اس کتاب کے پڑھنے والوں پر واضح کر دے گا ان امتیازی مقامات ابتدائی جذبات کے جو اس کتاب کے گذشتہ ابواب میں مقرر کئے گئے ہیں۔ پس میں نے اس باب کا الحاق تجویز کیا تاکہ ان مشتق جذبات سے بحث کی جائے سٹرٹینڈ نے اپنی کتاب "آسٹس سیرت" میں جس طرح ان سے بحث کی ہے اسی انداز سے اور ان کی بحث پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے میں نے بھی بحث کی ہے۔ کیونکہ سٹرٹینڈ نے ہم کو ایک دون اور عاقلانہ تحقیق ان جذبات کی عنایت کی ہے ایسی تفصیلی بحث کسی شاہد شدہ کتاب میں نہیں ہے۔ اور میری رائے کا ان کی رائے سے مقابلہ ان جذبات کے باب میں اس مضمون کو خوب واضح اور ذہن نشین کر دے گا اور اکثر دلچسپ مسائل پر جو ان سے

نکلتے ہیں نظر ہو جائے گی۔

مستر شنید نے بتایا ہے کہ اس طبقہ کے جذبات جن کی عمدہ مثالیں اعتماد امید امید تشویش دل ٹوٹ جانا اور ایوسی ہیں ہمیشہ کسی نئے الاتصال قائم رہنے والی خواہش کے اثناء میں یہ جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا مسٹر شنید نے ایسی خواہش کے استقبالی جذبات کے عنوان میں بحث کی ہے۔ اس سے مجھ کو پورا اتفاق ہے۔ لایہ کہ میں اس قسم کو دور وسعت دوں گا اور اس میں کمر استقبالی اور استقبالی خواہش کے جذبات کو داخل کر دوں گا اس طرح افسوس (کسی شے کے ضائع ہونے پر) سزرنش اور غم کا ان میں اضافہ کروں گا۔ خوشی۔ میرا خیال ہے۔ کہ ایک مخصوص مقام رکھتی ہے کیونکہ یہ دو گردہوں میں داخل ہے یعنی استقبالی اور کمر استقبالی مسرتوں میں۔

یہ جذبات حلقہ مدارج شدت کے ساتھ واقع ہوتے ہیں لیکن ہم یہ مفہیم سمجھتے ہیں کہ اپنی توجہ کو ان کے شدید اظہار رات کی جانب مبذول کریں اور ان کی خفیف صورتوں سے اعراض کریں جن میں سے کوئی نہ کوئی ہماری بیدار زندگی کی حالت کے ہر لمحہ میں عالم شعور میں موجود رہتی ہے اور ہمارے طلبی رجحانات کی ہر توجہ کے ساتھ التزانی پائی جاتی ہے۔

پس غل کسی قوی علی الاتصال خواہش کا اصلی شرط عالم شعور میں اس طبقہ کے جذبات کے برآمد ہونے کی ہے۔ اور چونکہ ایسی خواہش عموماً کسی مضبوط نظم و جدان سے پیدا ہوتی ہے یہ جذبات اکثر ان وجدانات کے عمل کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں لیکن یہ صورت دائمی یا اکثریہ نہیں ہے۔ مثلاً کھانے کی خواہش سادہ ابتدائی جہان سے بھوک کے پیدا ہو سکتی ہے اور اگر اسی سادہ ابتدائی جبلی خواہش یا اشتہا خاصی قوت رکھتی ہے تو ممکن ہے کہ اس سے تقریباً۔ شاید کل نہ ہو۔ استقبالی اور کمر استقبالی جذبہ خواہش کا پیدا ہوگا۔

شنید خواہش کو ایک جذبی نظام سمجھتا ہے اور یہ جذبات خواہش کے اس بصیرت سے کہ وہ مقابل ان جذبات کے ہیں جن کو ابتدائی جذبات کی جمیعت سے امتیاز کیا ہے۔ یعنی جذبہ کی ان صفتوں کو یہ سمجھنا ہے کہ وہ نوعی میلانات کی فعلیت کی اصل میں داخل ہیں اور انھیں پر موقوف ہیں ایسا جذبہ جس میں طلبی رجحان ہے

اور کوئی خاص مقصد رکھتی ہے اور خواہش کا نظام اس کے نزدیک ایک متفہم میلان ہے جو ساخت کی اصل فطرت میں ودیعت رکھا گیا ہے اور ان میلانات سے مرکب ہے جو مانے ہوئے ہیں بخلاف جذبات خواہش کے وہ ان جذبات کی اس بحث پر اس لئے مجبور ہوا کہ اس کی رائے میں ہر جذبہ (میرے رائے کے خلاف) محض ایک نوعی انفعالی دھن یا رنگ آمیزی شعور کی ہماری ذہنی فعلیت کی حدیں بن جاتی ہیں بلکہ دراصل ایک میلان ہے جس کا طلبی رجحان مخصوص ہے۔ جبلتیں بدنی حرکات کے خاص انواع کے میلانات ہیں جو جذبی میلانات کے تحت میں ہیں اور اسی کے اندر کم و بیش انکا نظام درست ہوتا ہے۔

اس کے خلاف میں یہ کہتا ہوں کہ درحالیکہ ابتدائی جذبات کو سہل انکاسی سے کہیں کہ وہ خاص رجحانات رکھتے ہیں جبلی میلانات کے جن میں اسکی

لہ وہ کہتا ہے پس خواہش ایک نہایت پیچیدہ جذبی نظام ہے جس میں بافضل بالوقت چھ استقبالی جذبات داخل ہیں امید تشریش، امید دل شکستگی اعتبار اور حرمان (صفحہ ۴۶۳) اور وہ کہتے ہیں کہ خواہش.... دراصل ایک نظام ان جذبی میلانات کا ہے جو اس کے طریق عمل کے خواص سے ہیں۔ شنبہ خواہش کو ایک پیچیدہ میلان بیان کرتے ہیں جس کی اہمیت متفہم وجدانات عشق یا نفرت کے مشابہ ہے لیکن اون پر خوبی واضح ہے کہ خواہش کسی طرح بھی نہ وجدان سے مقابل کیا جاسکتا ہے نہ کسی ابتدائی جذبہ سے۔ کیونکہ ایک اور مقام پر (ص ۵۲۹) وہ لکھتے ہیں کہ خواہش ایک مجرد مفہوم ہے اور یہ بالکل غلط ہے کہ خواہش کو مستقل قوت کہیں اور یہ سمجھیں کہ وہ پہلو پہلو جذبات کے یا وجدانات کے ہے۔ اس بیان سے وہ خطا ظاہر ہوتا ہے جس میں وہ پڑ گئے اور یہ غلط و خطا ان کی تمام کتاب میں متواتر ہو رہی ہے اور اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ انھوں نے اہم ترین امتیاز جو کہ درمیان فعل و ذہن کے واقعات کے اور ذہنی ساخت کے واقعات میں ہیں ان کو مضبوطی سے گرفت نہیں کیا خواہش خل جذبہ کے ایک واقف فعل و ذہن کا ہے ایک اسلوب یا جبلت ذہنی فعلیت کی۔ اور وہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کبھی کوئی انگ یا طلبی رجحان ذہنی تسلی نہیں حاصل کر سکتا اور میلانات جن میں یا جن سے جذبات اور خواہشیں پیدا ہوتی ہیں وہ ذہنی ساخت کے واقعات ہیں ۴۴

اصل داخل ہے یہ مشتق جذبات ایسے خاص رجحانات نہیں رکھتے کیونکہ کسی قسم کے خاص میلانات میں ان کی جڑ نہیں ہے اور اس سے ملتی ہیں۔ پس وہ چال چلن کی قوتیں نہیں ہیں اور الفاظ کے کسی صحیح اور واضح معنی سے ان کا منتظم ہونا وجدانات کے اندر یا وجدانات کی مقدس جماعت میں درست نہیں ہے جو کہ شخص کی سیرت جس سے مراد ہے۔

خواہش ایک اسم عام ہے اس مخصوص تجربہ کا جو ہر ذہن میں پیدا ہوتا ہے جس ذہن کی کافی تکمیل ہو گئی ہے کہ وہ عظام مقصد کے خیال کو ذہن میں حاضر رکھ سکے (جب کبھی کوئی قوی انسان یا طبیبی رجحان فوراً اپنے انجام کو نہ حاصل کر سکے اس کی طرف بڑھ سکے اگر یہ سچ ہو اور بھکوعین ہے کہ ایسا ہی بیان خواہش کی ماہیت کا عموماً اکثر علمائے نفسیات کے لئے قابل پذیرائی ہے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی خاص میلان فرض کیا جائے کہ وہ خواہش کی اصل ہے۔ اگر شنیدہ کی متابعت میں ہم اپنے کو ان لاصل شکلات میں پٹھا ہوا پائیں جبکہ ہم نے کوشش کی تھی کہ اس خاص میلان کی نسبت دوسرے طبیبی میلانات سے سمجھ لیں خواہ وہ ابتدائی جبلتیں ہوں یا وجدانات ہوں۔ اور اگر شنیدہ کی طرح ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ یہ ایک بہت پیچیدہ میلان ہے جس میں مخصوص میلانات خواہش کے جسد جذبات شامل ہیں تو ہماری تحقیکیں خواہ خواہ اور بھی بڑھ جائیں گی۔ شنیدہ نظر اہر اس نظر تک اس لئے پہونچا کہ اس نے نا واجب طور سے اس عالمانہ روایت کے اثر کو قبول کر لیا اور اس کو بڑی اہمیت بخشی کیونکہ اشعار اور ادبی تحریریں ان جذبات کا عموماً تذکرہ ہوتا ہے اس طرح کہ وہ قوتیں یا عوامل ہیں اور ان کو شخصیت عطا کی جاتی ہے۔

اس اثر کی مثال شنیدہ کا امید کا بیان ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ امید عظیم قوتوں سے ہے جو ذہن میں کام کیا کرتی ہیں وہ کوئی ایسی چیز ہے جو سیرت میں داخل ہوتی ہے اور بیان کیا جاتا ہے کہ اطوار پر اس کے گوناگوں اثرات ہیں۔ وہ دکھاتا ہے کہ شعرا عموماً اس سے فسوب کرتے ہیں "ایک رجحان اعلیٰ درجہ کی اہمیت کا خواہش اور عشق سے" چنانچہ شبلی نے لکھا ہے کہ امید اب بھی اپنی ہی بربادی سے اس چیز کو پیدا کر دیتی ہے جس پر یغور کرتی ہے۔ لیکن کا بیان ہے "امید سے ہم کو کیسی کمک ہو جیتی ہے" اور سی سن نے لکھا ہے امید بہت بڑی قدرت رکھتی ہے جس نے ہمیں آدمی بنایا۔ کیسپل نے امید کو اس طرح مخاطب کر کے کہا ہے۔ "امید" زندگی کے کم شدہ طریق میں تیری ہی

دل لرز ہی ہے۔ جو ہر اد نگینے والے شوق کو جگا دیتی ہے۔

اور امیل نے لکھا ہے: یا لائنہ ہر شے موقوف ہے روح کے ایک منفرد عنصر کے وجود پر۔
 اپنے لیے ہر انسان کی ہر قابلیت کے پیشتر امید لگی ہوئے ہے کہ ایک مقصد حاصل کیا جائے۔ اس امید کو
 قتل کر دو تو انسان بے حس و حرکت ہو جائیگا بے تابیان اور بے چینیاں بڑھ جائیں گی۔
 شنید نے بھی اور اس کے سوا اور ایسی ہی بیانات شرا کے امید کے باب میں لکھے ہیں وہ
 یہ اضافہ کرتے ہیں: "کسی اور جذبہ کی ایسی عام شناختی نہیں کی گئی ہے" اور اس (شنید)
 کا خیال ہے کہ شرا کے یہ مقولے قوی شہادت اس کی رائے کی حقیقت کی ہیں اس جذبہ کے
 بارے میں۔ اُس نے ان شاعرانہ اظہارات کی بنجیدہ علمی عبارت میں امید کے رجحانات
 کی اس طرح تعریف کی ہے: "امید خواہش کے جدوجہد کو بڑھا دیتی ہے اور مصیبت
 اور جذبہ کی انہریدگی کی منفا و مت میں مدد دیتی ہے" اور دونوں طریقوں سے مقصد
 کے حصول میں ترقی بخشتی ہے۔ اور امید کا یہ رجحان ہے کہ آئندہ بہتر دکھائی دے
 بہ نسبت حال کے اور اس طرح سے بھی خواہش کو قوت دیتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ امید
 سے ہمت بڑھ جاتی ہے اور یہ خیال اور جدوجہد کو ایک سمت میں لگا کر رکھتی ہے
 اور یہ کہ امید خواہش کے عمل کے لئے یہ ضروری فائدہ بخشتی ہے۔ شنید نے اس قسم کے
 اور جذبات سے بھی اسی طرح بحث کی ہے اور رائے کی تاکید میں شرا کا کلام پیش کیا
 ہے کہ یہ جذبات دائمی ذہنی قوتیں ہیں اور ہر ایک مقصد کی خاص سمت ہے۔ ہم سے
 ممکن نہیں ہے کہ اس ادبی شہادت کو بالائے طاق رکھ دیں کہ یہ بالکل غیر مفید ہیں
 لیکن شنید نے (میرے نزدیک) اس کو نا واجب اہمیت دی ہے۔ شرا شاعرانہ
 رعایتوں کے ساتھ کلام کرتے ہیں اور مجازی یا استعارہ کی عبارت میں ان کو علمی
 تجاہیل سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اور وہ علمی اصطلاحات کے استعمال کرنے کی
 کوشش نہیں کرتے اور جب وہ امید یا ناامیدی یا اس کو قوتیں کہتے ہیں جو اس طرح
 یا اس طرح کیے باعث ہوتے ہیں ہم ان کے باب میں کوئی کوتاہی نہیں کرتے اور نہ
 ان کی اہمیت انسانی کے علم پر کوئی ترفیض کرتے ہیں اگر ہم ان کے الفاظ کے بالکل
 لفظی معنی مراد لینے سے احتراز کریں۔

خاص اعتراض ان جذبات کو قوی سمجھنے میں اور ان کا مقابلہ طلبی رجحانات

سے کرتے ہیں جیسے غضب خوف سے یہ ہے کہ یہ جذبات اتفاقاً یا حیثیت کی ایک حیثیت کے طور سے نمایاں ہوتے ہیں اس حالت میں جبکہ کوئی غلیظت کسی اور داعیہ کے آمادہ کرنے سے کام کرتی ہو۔ لہذا امید کوئی مستقل داعیہ نہیں ہے۔ ہم ہمیشہ کسی مقصد کے حصول کی امید کرتے ہیں جس کی خواہش یا کسی اور داعیہ سے علاوہ امید کے اس کا قصد کیا گیا ہے۔ اور سرکردگی کی قوت جس کو شنید نے امید سے منسوب کیا ہے ممکن ہے کہ اس ابتدائی داعیہ یا خواہش سے منسوب ہو اس کا کافی مظنہ موجود ہے اور واقعات میں کوئی خرابی نہیں پڑتی۔ ثانیاً جو مقاصد ان جذبات سے منسوب کئے گئے ہیں وہ بالکل عام اور کلیتہً مجدد ہیں یہ فرض کرنا مشکل ہے کہ کوئی پیدائشی جذبہ کسی خاص مقصد کی طرف بھیرا جاسکتا ہے اور مقصد ایسا مجرد عقلی جیسے آئندہ کا بہتر نظر آنا بہ نسبت حال کے۔ ثالثاً ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔ کہ آرزو خود شنید ہی کے مسئلہ اور تجرید سے جذبات آرزو کے ایک ہی طبقہ سے مجدد ہیں وہ متعدد قابل امتیاز راہیں ہیں جن میں آرزو اور جذبہ کسی ابتدائی طلبی میلان سے نکلتا ہے یا کسی وجدان سے اور ان میں ترسیم ہوتی ہے ہمارے کامیابی اور ناکامی کے درجے کے عقلی فہم سے جو ہماری کوشش کے ساتھ لگے ہوئے ہیں آرزو کے جن کا رخ انجام کی طرف ہوتا ہے۔ رابحاً اگرچہ یہ جذباتی حالتیں کافی طور سے قابل امتیاز ہیں اور ان کو عام اور عقلی طور سے سمجھے ہوئے نام دئے گئے ہیں لیکن اپنی اصل حقیقت میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں جیسے غضب (غصہ) خرق رکھتا ہے خوف یا نفرت یا شفقت سے۔ وہ رفتہ رفتہ ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں اس طور سے کہ ان کا لحاظ نامعلوم نہیں ہوتا اور جو نام ہم کو دئے ہیں حیثیت کی میزان میں جداگانہ لفظوں یا مقاموں پر دلالت کرتے ہیں اگر ہم ان کی توجیہ کسی سادہ اور سہل تر مفروض سے نسبت شنید کے مفروض کے کر سکیں اور اس طرح ان مشکلات سے بچ جائیں جو شنید کے مفروض کے اختیار کرنے سے پیدا ہوتی ہیں تو ہم علمی اصول سے مجبور ہوں گے کہ ایسے سادہ اور سہل مفروض کو مان لیں اور اسی کو قائم کریں۔

اب دیکھو کہ سادہ تر نظریہ جب کسی قوی آرزو پر لگایا جاتا تو وہ کیا کام کرتی ہے اور سادگی کے لحاظ سے ہم ایسی آرزو کو جس کی جڑ مضبوط اور ابتدائی رجحان میں ہے یعنی رجحان غذا کے تلاش کرنے کا جب بھوک لگی ہو فرض کر دو کہ ہم طبی حقیق

کرنے والوں کی ایک گروہ ہیں اور قطب کے پاس رسائی کرنے کی سخت کوشش کر کے پھرے ہیں اور غذا کا ذخیرہ کرنے کے لئے دور چلے جاتے ہیں ہمارا غذا کا ذخیرہ جو ہمارے پاس تھا ختم ہو چکا ہے لیکن سفر کی حالت اچھی ہے اور ہم سب توانا اور تندرست ہیں اور ہم کو معلوم ہے کہ پوشیدہ ذخیرہ خوراک کا کھانا ملے گا اس حالت میں اگرچہ ہم سب کی بڑی آرزو یہ ہے کہ یہ خوراک دستیاب ہو اور گو ہمارا ذہن اس خیال میں بہت مصروف ہو اور ہم کو گوشت کے سڑ جانے کا خیال سارہا ہے مگر ہم اطمینان کے ساتھ جا رہے ہیں۔ ہم کو خوراک کی آرزو نہیں ہے ہم اطمینان سے اس تک پہنچنا چاہتے ہیں ہم کو ہماری مضبوط خواہش نے جدوجہد پر مجبور کیا ہے ہمارے کام کرنے کا راستہ صاف ہے اور ہمارے سامنے ہے ہم کو اپنی کامیابی میں ذرا بھی شک نہیں ہے خواہش نے کام کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ پس اطمینان کی ایک منفی حالت ہے آرزو بلا مزاحمت اپنے مقصد کے حصول کے لئے کام کر رہی ہے۔ شنید کہتے ہیں کہ ”اطمینان کا رجحان یہ ہے کہ اعلیٰ درجہ عقلی اور ارادی اعمال کو مست کر دے اور خواہش کے پورے ہونے کو بیرونی حوادث یا ایسے طرق پر چھوڑ دے جو خود بخود ہو ا کرتے ہیں“ ہماری گذشتہ مثال کے پڑے ہیں کا دیکھنا سہل ہے کہ وہ (شنید) اس نقطہ نظر تک کیونکر پہنچے قطعی تحقیق کی جماعت کو منصوبے کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس جماعت کو صرف ایک خطا عمل پر قوت کے ساتھ قیام کرنا ہے اور اس کی غرض حاصل ہوگی۔ لیکن گو کہ اس جماعت کو مزید غور و تامل کی ضرورت نہیں ہے لیکن اس کے کام میں اطمینان کی وجہ سے سستی نہ ہوگی۔ صحیح بیان بظاہر یہ ہونا چاہئے جب ہمارے کام کرنے کے منصوبے کی کسی طرح سے روک نہ ہو کسی موجودہ کامیابی کے خیال سے ہم صرف بلا مزید فکر و غور کام کرتے ہیں اسی خطا عمل پر جو ہمارے سامنے موجود ہے چار اجوش یا خواہش ہم کو کام پر آمادہ کرتی ہے پوری قوت کے ساتھ اور ہماری انرجی ایک مرکز پر جچی ہوئی ہے کیونکہ اس کی کوئی مزاحمت یا تکلیف نہیں ہے۔

لے شاید اس کا بیان کر دینا مفید ہو کہ یہ رائے فطرت کے باب میں اور یہ حالت اطمینان کی راہنمائی کرتی ہے اس طریق میں جس سے عمدہ توجیہ یقین کی ممکن ہو بہ نسبت اور سب طریقوں کے حکم کم مبالغہ

گر اب فرض کر دو کہ آسمان پر سخت برفباری کے آثار نمایاں ہوں یا جو برف ہمارے قدموں کے نیچے ہے وہ ایسی نرم ہو گئی ہے کہ کام میں سخت دقت اور مزاحمت واقع ہوتی ہے یا اور کوئی مشکل پیدا ہو گئی ہے جس سے حصول مقصد میں کسی قدر شک ہو گیا ہے ہم فوراً امید کرنے لگتے ہیں ہم کو امید ہے کہ موسم اچھا رہے گا ہم کو امید ہے کہ برف سخت ہو جائیگی ہم سخت محنت سے رات کاٹتے ہیں اب ہم کو اطمینان نہیں ہے۔ مگر امید سے مالا مال ہیں حصول مقصد کے خیال سے اور خوش ہیں کہ غذا جس کی ہم کو تلاش ہے دستیاب ہوگی اور اس کو ہم کھائیں گے لیکن اس محکی سے خواہ وہ کیسی ہی خیفہ ہو جس سے ناکامی کا خوف ہو ہم کام پر زیادہ کوشش صرف کریں گے اور ہمارے دل اس ضروری مقصد کے حصول میں زیادہ مصروف رہیں گے اور قوت کو کسی اور طرح ضائع ہونے سے روکیں گے۔ یہ اساسی قانون تمام جوش اور جہد طلب کا ہے مزاحمت سے دافع تعریف مقصد کی ملتی ہے اور ان وسیلوں کی جن سے مقصد حاصل ہوتا ہے اور طلبی طریق عمل کو نہایت صفائی کیساتھ شعوریں لاتی ہے۔ امید کوئی جدید قوت نہیں ہے جس کا خواہش پر اضافہ ہوا ہے یہ محض ایک نیا راستہ ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸ - ملاحظہ کر چکے ہیں۔ یہ عموماً معلوم ہو چکا ہے کہ فعل یا فعل پر آمادگی یقین کے بدترین شہادت ہے اگر صرف یہی محدود شہادت اس کی حقیقت کی نہ ہو۔ شاید یہ عموماً اس قدر مصروف نہیں ہے کہ یقین کا یقین ہمیشہ طلب سے ہوتا ہے اگر خواہش نہ ہو تو یقین بھی نہ ہو ہم کو ایسا ہی فی الواقع معلوم ہوتا ہے۔ قضا یا اشیاء کے بارے میں جو خواہش یا طلب نہ پیدا کریں نہ اس کا یقین ہوتا ہے نہ عدم یقین نہ شک۔ اُن کے مقابلے میں ہماری رائے جانیں نفی و اثبات کے لئے رکساں ہوتی ہے یہ بھی اکثریت کے ساتھ مصروف ہے کہ یقین جذبی حالت کی اہمیت رکھتا ہے یا کم از کم یہ کہ جذبہ سے اس کو تعلق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ "یقین" اصلاً وہی جذبی حالت ہے جیسے "ایمان" اور اسی لئے وہ ایک رکن ہے مسلسل ترتیب میں شوق خواہشوں کی۔ صرف اصلی فرق درمیان ایمان اور یقین کے یہ ہے کہ ایمان کی حیثیت سے تخصیص ہو جاتی ہے ہماری نفسی کوشش کی ایک مطلوب انجام کی جانب درحالیہ یقین ایک حیثیت ہے جس سے تخصیص ہوتی ہے طرق عمل کی عقلی فعالیت کی ہمواری پر جس کا مدد حسن بد فعل میں نہیں ہو سکتا۔ اگر میرے پاس عمدہ شہادت موجود ہو کہ شے مطلوب کسی خاص مقام پر ہے تو میں ایمان کے ساتھ اس کے حاصل کرنے کے لئے جاؤں گا لیکن اگر مجھ کو یہ بھی معلوم ہو کہ وہاں تک رسائی ممکن نہیں ہے تو مجھ کو صرف یہ یقین ہو گا کہ شے مطلوب اس مقام پر موجود ہے شک کو وہی نسبت ہے یقین سے جو کہ تشویش کو ہے ایمان سے تشویش عقلی فعالیت کی سطح پر جبکہ فعل کو تشویش و بطل کر دیتے۔ (دیکھو مضمون سائیکو لاجیکل ریویو ۱۹۲۱ء کے لئے عنوان یہ ہے "یقین ایک مشق جذبہ ہے")

جس پر خواہش کام کرتی ہے جس حالت میں اطمینان باقی نہ رہے۔ جب دھکی خفیف رہے یا دور ہو ہاری خواہش کیساتھ ایک خوش آئند پیش بینی حصول مقصود کی لگی رہتی ہے اور یہ حالت امید کا جھبہ اگر مشکلات بڑھ جائیں برف پڑنے لگے اور ہوائے تند ہمارے خلاف ہو تو امید کے مقام تشویش قبضہ کر لیتی ہے یا کبھی امید ہوتی ہے کبھی ہم (تشویش) اور ان دونوں حالتوں کے مابین کوئی حد فاصل نہیں ہے جس سے ایک دوسرے میں منتقل ہو جائے۔ تشویش میں ہماری توجہ جو کام پر پیش ہو اس پر زیادہ ترجیح جاتی ہے۔ گروسیلوں پر زیادہ تر بہ نسبت اصل مقصود کے ہم ہر امکانی صورت کا خیال کرتے ہیں ہم نئے ویسے سوچ لیتے ہیں تاکہ اس مشکل کو جس کا ہم کو پہلے سے خیال نہ تھا مقابلہ کرے ہم سوچتے ہیں کہ آیا یہ مناسب نہ ہوگا کہ کم قوت ارکان کو کسی جائے پناہ میں چھوڑ جائیں اور جوقی ہیں وہ سخت کوشش کے مطلوبہ ذخیرہ کا امکانی سرعت کیساتھ بہم پہونچائیں۔ خوش آئند پیش بینی کامیابی کی جس نے ہماری امید کی حالت پر رنگ چڑھایا تھا اس کی جگہ رنج وہ خیال ناکافی اور اس کے نتائج کا موجود ہو جاتا ہے۔ ہم کو غذا کے کھانے کا خیال نہیں رہتا بلکہ یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ اگر مطلوب حاصل نہ ہو تو کیا حالت ہوگی۔ ہم اپنے دل میں بھوکے پڑ رہے کا نقشہ کھینچتے ہیں وہ رات کے خواباں پریشان اور علی الاطلاق تشویش کا عالم اور اپنا زار و ناتواں ہو کے بیٹھا۔ کسی جدید قوت کا اثر نہیں ہے یہ وہی قوت ہے جس نے خواہش غذا کو اب بدلی ہوئے عقلی صورت میں منقول ہے۔ شدید کہتے ہیں کہ تشویش ایک دائمی محرک ہے جو توجہ اور خیال کو اور اُن بدنی طریق عمل کو جو خواہش کے تابع ہیں۔ تشویش روک ہو جاتی ہے امید کی فضول پیش بینی کی۔ یہ روکتی ہے ہوشیاری اور دور اندیشی اُس غفلت کے انداز کو جس میں امید ہم کو ڈال دے سکتی ہے یہ میری غرض یہ ہے کہ تشویش ایک غفلت ہے جس سے ہم اپنی اس حالت کو ظاہر کرتے ہیں جبکہ وہ ویسے جو حصول مقصود کے اختیار کریں ناکافی معلوم ہونے لگتے ہیں جبکہ امکانی صورتیں ہمارے خیال میں آتی ہیں اور ناکامی کی تکلیف کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے۔ میں منسوہ دیتا ہوں کہ ایسی حالت میں کوئی جدید طبی قوت طریق عمل میں داخل ہو جائے تو یہ عدم فوف کا ہوگا جس کو ناکامی کے نتائج کے خیال نے پیدا کیا ہے یا یہ کہ غصہ اُسے کا جب قانون عام غضب (غصہ) کے جب کہ طلب کے راستے میں کوئی حائل ہو۔ میں اس بات کو مانتا ہوں کہ تشویش بذات خود کوئی طبی قوت نہیں ہے جو اصلی خواہش سے جدا ہو اور اس پر اضافہ کیا جائے۔

جس طرح اطمینانِ امید میں بدل جاتا ہے اور جس طرح امیدِ تشویش میں بدل جاتی ہے جب مشکلاتِ سخت اور خوف ہو جاتی ہیں اسی طرح تشویش یا یوسی میں بدل جاتی ہے جب ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ ہماری مشکلات ایسی عظیم ہیں کہ ان پر کوئی کوشش غالب نہیں ہو سکتی۔ جب امید مضحل اور خفیف ہو جاتی ہے تو ہم یاوس ہونے لگتے ہیں یا شاعرانہ محاورہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یاسِ امید کو بھگا دیتی ہے اور ایسی ہی عبارتیں ہم تشویش کو بیان کر سکتے ہیں کہ وہ ایک تنازع ہے درمیانِ امید و (دیم) یاس کے جس میں ہر خصم باری باری سے دوسرے پر غالب ہوتا رہتا ہے۔ لیکن یہ مجازی (استعارہ) طرزِ عبارت ہے۔ جبکہ کسی ابتدائی باب میں میں نے لکھا تھا تنازع درمیانِ خوف اور (تجنب) استفسار کے باخوف اور غضب (غصہ) میں یا ابتدائی اور منفی حیثیت ذاتِ وہ بیان بطور استعارہ کے نہ تھا۔ کیونکہ ان میں سے ہر صورت میں دو طرح میں متقابل میلانوں کی کام کرتی ہیں جو کہ درحقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ جیسے بار بار بھجکنا جانور یا بچے کا جو ڈرتا بھی ہے اور کسی بات کا جو یا بھی ہے یا غصہ میں ہے اور اسی حال میں خائف بھی ہے۔ چاہتا ہے کہ زخمی کرے مگر وار کرتے ڈرتا ہے۔ مگر امید اور یاس کی حالت جبکہ وہ عالم تشویش میں یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہے داعیہ یا طلبی میلان اور انجام (غرض) مترسریاں رہتے ہیں۔ ان حالتوں میں اختلافِ محض اس لئے ہے کہ امید میں مقصود کی خواہش کے ساتھ مسرت حصول مقصود کی پیش بینی کی گئی رہتی ہے اور مدد دہتی ہے درانجا لیکہ یاس کی حالت میں ہماری خواہش پر ناکامی کے رنج کی بیشی کا رنگ چڑھا رہتا ہے اور وہ خارج بھی ہوتی ہے۔ یاوسی میں بھی ہم کچھ نہ کچھ کرتے رہتے ہیں مگر سر جھکا ہوا اور شالے ڈھیلے ہوئے رہتے ہیں۔ ہم اپنی خواہش کو ارادہ سے قوت پہنچا لے ہیں اور قصد کو جس وجہ (وجہ) مصمم کرتے ہیں یعنی ہم کامیابی کی مثال اپنے سامنے پیش کرتے ہیں اور اپنی ہامی کے میلان کو ابھارتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کچھ مضائقہ نہیں ہے ہماری کوشش کیسی ہی یاوسانہ ہو مگر ہم ترکِ نکوس گئے سہ "یاد دل رسد بجاناں یا جان زن را بد" اگر مرنا ہے تو مر جائیں گے مگر ہم اس طرح مرنے کے جیسے شکاری مرتے ہیں آخر تک مردانہ کوشش کے جائیں گے، جس حد تک یاوسی میں ہماری کوشش میں وہ قوت نہیں ہوتی جیسی امید کی حالت میں ہوتی ہے۔ اس تفاوت کی توجیہ حیثیت کے عام قانون سے ملتی ہے یعنی خوشی کم دیتی ہے اور قائم رکھتی ہے فعلیت کو جس کے ساتھ خوشی لگی ہو جبکہ رنج خفیف کر دیتا ہے اور بادیثا ہے فعلیتوں کو۔ اور تشویش میں صحیح تنازع درمیانِ متقابل محرکوں کا نہیں ہے یعنی امید اور یاس کا۔ ہم صرف ایک خواہش یا طلبی میلان رکھتے ہیں

جو ایسی حالتوں میں کام کرتا ہے اور خوشگن پیش بینی کامیابی کی اور بے خوش پیش بینی ناکامی کی تقریباً باہم مساوی ہے اور مضبوطی دونوں کا برابر برابر ہے اور دونوں حالتیں اول بدل کے طاری ہوتی رہتی ہیں۔ شینڈ نے یہ کوشش کی کہ مایوسی کے میلان کی اور اس کے حیاتی وظیفہ کی تشریف لکھا ہے لہذا کہتے ہیں "کہ مایوسی خواہش کو کمزور کرتی ہے جس طرح امید اس کو قوت بخشتی ہے" لہذا وہ اس مشکل میں ہیں کہ حیاتی جواز کا کوئی فائدہ دریافت ہو اور ایسی تحریک کے وجہ کی علت معلوم ہو جائے۔ شینڈ کے بیان کے موافق اس سے یہ کام ہوتا کہ یہ ہم کو اس خط سے منحرف کر دیتا ہے جس پر کام ہو رہا تھا ہم جس کی پیروی کرتے تھے جو کہ مطلوب غرض کا وسیلہ تھا اور دوسرے وسائل تلاش کرنا پڑتے ہیں لیکن یہی ترجیح کا بھی وظیفہ ہے جس کو ہم زندگی کی پوری میزان پر کام کرتے دیکھتے ہیں پر دوزخہ سے نیکے انسان تک۔

اب فرض کرو کہ ہماری پارٹی تحقیقات قطب کی طوفان بادند کے جھپٹے میں آگئی ہے اور ہم اس مقام تک پہنچ گئے ہیں جہاں غذا کا ذخیرہ رکھا گیا تھا مگر ان کو معلوم ہوتا ہے کہ ذخیرہ کھول ڈالا گیا ہے اور جو کچھ وہاں تھا اس سب کو کچھ کھا گئے ہیں اب کامیابی کی کوئی امید باقی نہ رہی ہماری قوت بالکل صرف ہونے لگی بڑی امید والے کو بھی سرودی او بھوک کے مارے یقینی موت سے ڈبھٹھرتی ہے نامرادی اس سے بدلگی اب امید سے دست بردار ہو کے ہاتھ پاؤں چھوڑ دیتے ہیں اور مرنے کے لئے لمبے لمبے لیٹ جاتے ہیں۔ جو لوگ مضبوط ارادے کے ہیں تو پہلے وہ کام کر لیتے ہیں جو کرنے کے قابل ہیں۔ اپنے دوستوں کو الوداعی خط لکھتے ہیں یا دداشت کی کتاب کو اس پر غمگین دست اور کل کر لیتے ہیں اب صرف یہ امید رہ گئی ہے کہ ہمارے مردے یا بیڑیاں دوسرے تحقیق کرنے والوں کو ملیں گے اگرچہ ہم کمزور ہیں تو ہم جتنی فرح کریں گے اور المہ دیکھیں کہ یہ نہیں چلاؤں گے تا آنکہ ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ یہ سب بیکار ہے پھر تو پوری مایوسی ہم پر طاری ہو جائیگی۔

شینڈ کو یاس کے میلان اور اس کے انجام کی تشریف میں بڑی مشکل پڑی اور ادبیات میں انھوں نے اکثر بیانات ایسے پائے ہیں کہ مایوسی سے ایک جدید اور بے زور دار توانائی ہماری جدوجہد کو ہم پہنچتی ہے اور وہ مایوسی کے چار قانون بیان کرتے ہیں (۱) مایوسی کامیلان یہ ہے کہ ایک توانائی پیدا ہوتی ہے اور غم میں جس سے نہایت خطرناک اور مہم کاموں پر اقدام کیا جاتا ہے (۲) یاس جدوجہد امید کو آرزو سے

خارج کر دیتی ہے اور اتنی وقت باس پیدا ہوتی ہے جب کوئی امید باقی نہ رہے۔ (۴۶) یایوسی میلان رکھتی ہے کہ آرزو کو ضعیف کر دے اور اس کی جرأت فنا ہو جائے۔ لیکن پہلے قانون کا بیاں ہے کہ ناامیدی آرزو میں ایک توانائی کو ابھار دیتی ہے لہذا جو حقے قانون کی ضرورت ہے تاکہ وہ درمیان ان دو متناقض بیانیوں کے توافقی پیدا کرے۔ اس کے بعد ہم (شنید کے بیاں میں) یہ پڑھتے ہیں (۴۷) یایوسی کا میلان ہے کہ اس آرزو کو کمزور کر دے جس نے اس کا اثر لیا ہے اور وقت دیتی ہے اس آرزو کو جو اس پر غالب رہی ہے۔ یہ بیان دور تک چلا گیا ہے آرزو میں اور ان کے جذبات کو یا مجسم ہو گئے ہیں۔ ہم سے چاہا جاتا ہے کہ ہم یایوسی کو ایک جدید قوت سمجھیں جس کے ساتھ ابتدائی آرزو (جس کے نظام کا یہ ایک جز کہا گیا ہے) اس طرح ایک ایسے تنازع کے بائیں داخل ہوتی ہے جیسے دو شخصوں کا باہمی لڑنا جھگڑنا۔ ابتدائی آرزو کو کشش کرتی ہے اس جدید قوت کے مقابلہ میں اور یا تو اس کو جذب کر لیتی ہے اور اپنے ساتھ ملا لیتی ہے یا یایوس ہو کے اس میں فنا ہو جاتی ہے اور ہم یہ خیال کرنے کے لئے چھوڑ دے جاتے ہیں کہ جذبہ یایوسی کا غالب آیا۔ اوپر بچھاڑی ہوئے آرزو پر خوش اور کال ہو رہا ہے صحیح توضیح ان اطوار کے چال چلن کی جس نے ایسے نفروں کو جائز کر دیا ہے کہ اس کی جرأت گیر سے نزدیک حسب ذیل ہے۔ جب تک کوئی امکان مقصد کے حاصل ہونے کا نظر آتا ہے ہم ہوشیاری کے ساتھ اپنے مقرر کئے ہوئے منصوبہ پر چلتے ہیں ہم اپنے انفعال موقع کے مناسب کر لیتے ہیں ہر قدم پر خیال میں اندیشہ لگا رہتا ہے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری کل دور اندیشیاں بکا ٹھہریں ممکن ہے کہ دل پر قابو نہ رہے ہماری عقلی کوشش میں سستی آجائے ہم اس حالت میں اپنے آپ کو فام جبلت کے اوپر ڈال دیتے ہیں جو ہماری کل کوششوں کے تحت میں ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ہم مقصد اور بلا شعور جانوروں کی غایلیں جبلت سے حرکت مذہب جی سی کرتے ہیں ہماری طبی باری جب ایسا نازک وقت آجاتا ہے جب ہمیں نے قبل ازیں فرض کیا ہے ممکن ہے کہ اپنے سامان کو بھینک دیں اور ان کو جدا کر کے پورے پورے کر ڈالیں ہر شخص مضطربانہ حرکات کا مرتکب ہو جس کو ہم یایوسی کی لاشوری جرأت کہتے ہیں۔ لیکن اگر یہ جرأت

کے اس جو اس کی عمدہ مثال ملتی ہے کہ عالم مذہب میں ہماری شان و شوکت کا وہاں سے ملتا ہے۔

(شمل ہے شاع کے لئے جو امر جائز ہیں اور وہ اس کے لئے نہیں ہیں) یایوسی سے کس طرح امید کو خارج کر سکتی ہے۔

بلکہ اس کا یہ ہونا اسی وقت ممکن ہے جبکہ تمام آرزوئیں خارج ہو چکی ہوں ۱۲ سترہم

ہے تو یہ ہیما نہ جرات ہے جو ہاتھ پاؤں ہلانے پر مجبور ہوتا ہے محض جلی قوت یا غصہ سے۔ ہیوم نے ایک قانون خواہش کا بیان کیا ہے جو یا دوسری کے رخ کو واضح کر دیتا ہے۔ اس (ہیوم) نے لکھا ہے: ”جوں ہی ہم اپنی خواہش کی تسلی کے عدم امکان سے آگاہ ہوتے ہیں فوراً خواہش فنا ہو جاتی ہے“ یہ بیان شاید بہت بعید ہو گیا ہے حقیقت میں مبالغہ کرنا ہے۔ حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ہم کو عقلاً اپنے مقصود کا حاصل ہونا ناممکن معلوم ہو تو ہماری تمام کوششیں اس کے بعد ہی ختم ہو جاتی ہیں؛ مقصود کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی نہ اس کے لئے جدوجہد کرتے ہیں۔ ہمارا انداز بالکل یہ مکرر تامل کرنے کا ہو جاتا ہے مگر خواہش افسوس کی مخصوص شکل میں زندہ رہتی ہے۔ فرض کرو کہ تم نے کسی دوست کو جو مشکلات میں مبتلا ہے لیکن اتنی تاخیر کی یا نا کافی کوشش کی کہ وہ مصیبتوں سے مغلوب ہو کے کہیں مرنے جائے تمہاری آرزو کلیتہً فرو نہیں ہوتی۔ ایک منٹ سے وہ اور تیز ہو جاتی ہے جیسی کبھی نہ ہوئی تھی۔ تم کہتے ہو ”مجھ کو حسرت رہ گئی کہ میں نے کچھ اور بھی کیا ہوتا فوراً آادہ ہو گیا ہوتا! اس سے تمہاری آرزو کا استقلال ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ اب کچھ نہیں کر سکتا تم کو ان سب امور کا خیال ہے جو تم کرتے اگر تم فوری ضرورت کو سمجھ لیتے اور ہر ایسا خیال جس سے تمہاری آرزو کا اظہار ہوتا ہے اس پر کھوئی ہوئی اور رد کی ہوئی آرزو کے رنج کا رنگ چڑھا ہوا ہے جس کی غرض غایت اب حاصل نہیں ہو سکتی یہی افسوس ہے اور اگر ملامت نفس کی اس حالت میں داخل ہو جائے تو یہ پشامانی سے ہے۔

پس یا دوسری وہ نقطہ انقلاب ہے جہاں سے ہمارا آئندہ پر نظر کرنا ترک ہو جاتا ہے بلکہ اس کے عوض گزشتہ کا خیال ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ہی ممنوع آرزو کا تصور ہوتا ہے یہی حسرت و افسوس ہے۔ ہمارے قطعی جماعت جب اپنے خیالوں میں موت کے منتظر بیٹھتی ہے اگر وہ لوگ بالکل زار و زبوں نہیں ہیں تو حسرت و افسوس سے بھرے ہوئے ہوں گے حسرت تو یہ کہ انھوں نے یہ کیوں نہ کیا اور وہ کیوں نہ کیا وہ اس طرف پلٹنے کے لئے اس سے پہلے کیوں نہ اٹھ کھڑے ہوئے افسوس یہ کہ انھوں نے خوراک کا ذخیرہ تھوڑے فاصلہ سے کیوں نہ رکھا افسوس ان متحدہ امور کا جس سے کامیابی اور ناکامی میں فرق ہو جاتا۔ لیکن افسوس کوئی جدید قوت نہیں ہے

جس کا اضافہ ابتدائی خواہش پر ہوا ہو مثل اعتقاد یا امید تشویش ناامیدی اور یاس کے۔ ہم نے اب تک شوق جذبات پر غور کیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ کسی شدید خواہش کے ساتھ رہتے ہیں لیکن یہ جانا چاہیے کہ خفیف صورتوں میں وہ حالتیں حیثیت کی ہماری اولیٰ ترین کوششوں کے ساتھ رہتی ہیں اور ان میں خصوصیت پیدا کرتی ہیں۔ مثلاً تم یہ سمجھو کہ صبح کی ریل گاڑی جو شہر کو جانے والی ہے اس کے لئے ابھی کافی وقت ہے۔ وقت بہت ہے لہذا تم اطمینان کے ساتھ جا رہے ہو تم کو یقین ہے کہ ریل گئے گی۔ اب تم کو یاد آ گیا کہ تمھاری گھڑی کئی روز سے ٹھیک نہیں رہی اور تم اور لوگوں کو دیکھتے ہو کہ وہ جلد اسٹیشن کو جا رہے ہیں اب اطمینان سے امید بدل جاتی ہے یا شعور ان زبان میں یوں کہیں گے کہ امید نے اطمینان کو بھگا دیا؟ تم ایک راہگیر سے وقت دریافت کرتے ہو اور اس کے بیان سے تمھاری گھڑی سست ہے امید تشویش سے بدل جاتی ہے اور اب تم کوئی اگے یا گاڑی وغیرہ تلاش کرتے ہو تاکہ راہ جلد تر طے ہو جائے کہ جے کا گھڑیاں راہگیر کی رائے کی تصدیق کرتا ہے اب تشویش ناامیدی سے بدل جاتی ہے اب جلدی چلنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے ریل کے لئے کاہت کم احتمال ہے۔ دور سے تم دیکھتے ہو کہ گاڑی آگئی اور ناامیدی یاس کلی ہو جاتی ہے اور جب روانگی کی سیٹی ہو جاتی ہے تو یاس کلی افسوس ہو جاتی ہے ٹھیک اسی نسبت سے جس قدر تمھاری خواہش ریل کے لئے کی شدید ہوگی اسی نسبت سے ان جذبات کی شدت بھی ہوگی۔

گذشتہ بحث کے پر تو پر میں چند الفاظ اضافہ کروں گا جس کا بیان باب پنجم میں ہوا تھا خوشی اور غم کے باب میں کیونکہ یہ دونوں جذبے قریبی نسبت رکھتے ہیں اس بحث سے جو صفحات گذشتہ میں کی گئی ہے۔

شنید غم کو ابتدائی جذبات سے سمجھتے ہیں اور یہ کہ وہ سیرت کی بڑی قوتوں سے ہے۔ میں یہ باتا ہوں کہ غم ایک مشتق جذبہ ہے۔ آرزو کے تالی جذبات سے یعنی المختصر یہ درحقیقت ایک خاص صورت حسرت کی ہے جو کہ محبت کے وعدان سے پیدا ہوتی ہے لہذا افسوس کی ایک مارک حالت ہے۔ بہت ہی اکثر یہ اور مثالی

موقع حسرت کا کسی ایسے شخص کی موت سے ہوتا ہے جس سے ہم محبت کرتے ہوں غور کرو کسی بچے کی مہلک بیماری کی پے درپے حالتوں پر جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ایسا بچہ جس سے ہم کو بہت محبت ہو جب بچہ کامل صحت کی حالت میں ہو محبت یہ چاہتی ہے کہ بچہ صحیح و سالم رہے اس حالت سے نت نیا اطمینان ہوتا ہے اور محبتاً نہ خدمات بجالائے جاتے ہیں اور آثار محبت کے اس کی طرف سے بھی مسرت کا باعث ہوتے ہیں جو کام اعتقاد کے ساتھ کئے جاتے ہیں یہ وجدان ان پر آمادہ کرتا ہے یہ میرے نزدیک اطمینان کی صورتیں ہیں جو رنگ و رنگ سے جلوہ نما ہوتی ہیں یہ مسرت سے الامال غلبت ہے اور اس کے ساتھ ہی شفقت بھی لگی رہتی ہے۔ اس کی خصوصیت یہ ہے کہ آرزو کو روز افزوں طائیت حاصل ہوتی رہتی ہے جب تک کوئی مانع درمیش نہیں ہوتا۔ بچے کو خفیف ناسازی مزاج کی عارض ہوتی ہے ہم کو امید ہے کہ وہ بہت جلد اچھا ہو جائیگا ہماری شفقت اس پر زیادہ ہو جاتی ہے اکی بعد وہ اچھا نہیں ہوتا بلکہ حالت خراب ہو جاتی ہے ہم پریشان ہو جاتے ہیں کبھی امید ہوتی ہے بھی یا اس اور اب یا اس غالب ہوتی جاتی ہے جیسی جیسی اس ننھے سے بیمار کی قوت کم ہوتی جاتی ہے وہ بالکل ناتوان ہو جاتا ہے اور مرض کے آثار نازک ہو جاتے ہیں۔ اب صاف ظاہر ہے کہ وہ جی نہیں سکتا اور ہم کو یا اس ہو جاتی ہے وہ مرجاتا ہے ناامیدی کی جگہ کلی یا اس لئے لیتی ہے اور حسرت و افسوس کی حالت ہو جاتی ہے کیونکہ ہمارا انداز امید افزا نہیں ہے بلکہ دل ہی دل میں کڑھنے کی ہے۔ اب آرزو کام کرنے پر آمادہ نہیں کرتی طلبی رجحانات وجدان کے خصوصاً اس کی حفاظت کا جوش ابھی تک ہمارے دل کو اپنے موضوع میں مصروف رکھنا چاہتا ہے ہم اس خیال کو ترک نہیں کر سکتے ہم خود بھی چھوڑنا نہیں چاہتے اگر ایسا ممکن ہوتا ہم اپنے غم کو غریزہ رکھتے ہیں وہ ہماری جان کے ساتھ ہے کیونکہ (بچہ مر گیا) مگر محبت کا وجدان زندہ ہے اور اس کے تقاضے برابر جاری ہیں تسکین کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے درد ہوتا ہے۔ ہم کو افسوس ہے کہ ہم نے یہ نہ کیا اور وہ نہ کیا افسوس فلاں احتیاط نہ کی گئی فلاں علاج میں سستی ہوئی۔ اب غم ایک نازک افسوس ہے مجھے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو کبھی اس جذبے کا تجربہ نہیں ہوتا جس کو حزن کہتے ہیں باستثنا اس حالت کے جس کا تعلق عشق کے وجدان سے ہے اور کامل فراحت ان تقاضوں کی جن کا ظہور کسی اور طرح ممکن

نہیں ہے۔ اتنا یہ کہ موضوع فنا ہو جائے۔

اگر یہ سچ ہو تو صاف صاف یہ ہے کہ غم ابتدائی نہیں ہے بلکہ مشتق جذبہ ہے اور شل اور ایسے ہی جذبات کے تامل اور گہر تامل پر مشتمل ہے۔ یہ کسی نوعی طبی میلان سے نہیں پیدا ہوتا اس کا کوئی تقاضا یا رجحان ذاتی نہیں ہے یہ بذات خود قوت نہیں ہے اور چونکہ اس کا کوئی میلان نہیں ہے یہ محبت کے وجدان میں منتظم نہیں ہو سکتا اور نہ کراہت ہی میں (جس کو شنیدہ نے مانا ہے) شنیدہ کا بیان ہے کہ غم میں تین جداگانہ رجحان ہیں (۱) مدد اور تسلی کے لئے چیخ پکار کر نا (۲) اپنے معروض سے چمٹے رہنا اور اس کے بغیر تسلی قبول نہ کرنا۔ (۳) اس کے معروض کو بحال کرنا رجحانات مذکورہ سے پہلا اور دوسرا ایک دوسرے کا ضد ہے اور ان میں منافات ہے۔ معروض سے چمٹے رہنا اور اس کو بحال کرنا یہ رجحان شفقت کا ہے وجدان کے ساتھ منتظم ہے۔ مدد اور تسلی کے لئے چلانے کا رجحان جب ہماری قومیں کلیتہً اکارت ہو جائیں بلا شک اکثر رنج میں ہوتا ہے لیکن یہ کہتا ہوں کہ اس کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ابتدائی جبلی میلان کا اظہار ہے اوائل کے ابواب میں میں نے اس کے جداگانہ امتیاز سے غفلت کی تھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ رجحان اس وقت ظہور کرتا ہے جب کبھی ہماری قوت غصہ کے حاصل کرنے کے لئے ہم جس کے پیچھے پڑے ہوں کلیتہً ناکافی ثابت ہوتی ہے۔ اس کا کوئی مضائقہ نہیں کہ طلب کی ماہیت کیا ہے جو ہم میں کام کرتی ہے۔ اس تقاضے کا کام کرنا کہ مدد اور تسلی کے لئے چیخ پکار کر کھائے ظاہراً ایک صحیح ابتدائی جذبے کے ساتھ ہوتا ہے جس کو شاید مصیبت کہنا بجا اور درست ہے۔ یہ بھی جذبہ ہے جس کو بچہ اکثر دل کھول کے کام میں لایا کرتا ہے جب وہ چلا کے روتا ہے اور چیتا ہے۔ ہم اس کے بیرونی آثار کو دیکھ دیتے ہیں لیکن اگرچہ ہم نالہ و فریاد کو روکتیں یا اون کو صرف ایک آہ سے بدل لیں لیکن ہم انسان سے آئندہ بھرانے کو نہیں روک سکتے جو کہ اس جبلی اظہار کا ایک جز ہے اور سخت سے سخت مرد جبکہ اس چیز کی تلاش میں جس کی سخت آرزو ہے اپنی طاقت کی حد کو پہنچے مگر یہ کہ بالکل دراندہ ہو جائے اور کھلم کھلا آہ و فغاں کرے یا خدا سے چلا کے فریاد کرے۔

شنیدنے کے رنج کو بیان کرتا ہے اس حالت میں جبکہ اس کا کھلنا زبردستی چھین لیں۔ لیکن یہ جذبہ اس صورت میں جبکہ غضب غالب نہ ہو میری رائے ناقص میں مصیبت کا جذبہ ہے اور عموماً اس کے سلسلے میں ایسے موقع پر غضب کا ایسا بیان ہے جب بچے کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے غصہ کرنے سے کام نہ چلے گا پھر اس کے اٹسٹیکس لگتے ہیں اور وہ چیخ کے رونے لگتا ہے

شنید اس بات کو مانتے ہیں کہ نفرت میں بھی مثل محبت کے غم پیدا ہوتا ہے جبکہ نفرت کا معروض بھلا چکا اور سرسبز نظر آتا ہے۔ میرے نزدیک یہ لفظ کے غلط استعمال سے یا کم از کم استعمال میں سہل انگاری ہے ہم کو چاہئے کہ اس غفلت سے احتساب کریں۔ کیونکہ نفسیات کے اس مشکل ترین شعبہ کے سمجھنے اور جمہوری اتفاق کے لئے اصطلاحات کی سختی سے پابندی کرنا اور انکو ٹھیک معنی میں استعمال کرنا لازم ہے۔ علمائے فن کا یہ منصب ہے کہ الفاظ کو خاص مفہام میں استعمال کریں جن الفاظ سے محاورہ عام میں ہماری جذبی حالتیں بیان ہوتی ہیں اور ان میں جو باریک فرق ہیں انکا لحاظ نہیں کیا جاتا نہ یہ کہ باریک تر مفہام کے فرق سے غفلت کجاے چکے لئے تقریباً مرادف الفاظ پائے جاتے ہیں۔

پس میرا یہ التماس ہے کہ ہماری حیات کی حالت کو جب ہم ایسے شخص کو جس سے ہم کو نفرت ہو کا میاب اور کامروا دیکھیں غم نہ کہنا چاہئے بلکہ کھسیا پین یا جھنجھلاہٹ کہنا چاہئے۔ یہ حیثیت بھی گزشتہ تال کے جذبات سے آرزو کی ہے لیکن نفرت کی خواہش خواہش بربادی خواہش تنزل یا کسی طرح سے نفرت زدہ کا زوال یہ بھی ایک صورت افسوس کی ہے ایسا افسوس جس میں شفقت کا کوئی عنصر شامل نہیں ہے بلکہ برباد شدہ غضب اور بڑھے ہوئے خوف کی ٹہنی ہے۔ اور اگر نفرت زو معروض کے خلاف عمل کر رہے ہوں اپنی پوری قوت کے ساتھ اور اپنی رساکوششوں فنا ہو جانا معلوم کریں اس حیثیت میں ایک عنصر مصیبت کا بھی داخل ہے جس کا اظہار شاید اشکباری کر یہ وزارت سے ہوا شور فریاد بلند کیا جائے۔

اب میں ایک اعتراض کی طرف رجوع کرتا ہوں ممکن ہے کہ یہ اعتراض خواہش کے جذبات کی اس سادہ توجیہ پر اوٹھایا جائے۔ ایک ابتدائی باب میں کہا گیا تھا کہ

ہم اکثر کہا کرتے ہیں اور ٹھیک کہتے ہیں کہ فلاں شخص بو دے پن یا خائف ہونے کا ہنسی کا ہر چیز کی ٹوہ لینے کا فرد تنی کا یا خود نمائی کا میلان رکھتا ہے۔ لفظ میلان یہاں وسیع تر مفہوم کے لئے کہا گیا ہے یعنی شخص کے طبعی میلانات کے مجموعے کے لئے اور تخصیصی صفت سے ظاہر ہوتا ہے غلبہ کسی ایک کا ابتدائی انفعالی طلبی میلانات سے۔ بلاشبہ کہا جاسکتا ہے کہ ہم اسی طرح صحیح طور سے امیدوار تشویش ناک یا مایوس میلان بھی کہہ سکتے ہیں اور سوال ہو سکتا ہے کہ کیا یہ درست استعمال الفاظ کا ہے۔ کیا اس سے ٹھنڈ کے مسئلہ کا جواز نہیں پایا جاتا کہ ہر ایک ان جذبات سے پیدا ہوتا ہے اپنے خاص پیدائشی میلان سے اور ابتدائی میلان اسی معنی سے جس معنی سے خوف غضب کراہت شفقت استفسار (ٹوہ) اور حیمیت ذاتی مثبت ہو خواہ منفی ؟۔ اگر ایک انسان میں بو دے پن یا مضحک میلان اس وجہ سے ہو کہ یہ خصوصیت موقوف ہے بڑی قوت پر یا آسانی سے تحریک قبول کرنے پر خوف یا غضب کے میلان کے تو کیا ہم تسلیم کریں کہ ایک انسان میں یہ میلان یا مایوسی کے میلان کا اپنی خصوصیت اسی طریق سے پیدائشی طاقت پر تحریک پذیری کے میلان امید یا یابی کے موقوف ہے ؟

تسلیم کر لینا چاہیے کہ عام استعمال مجاور مخربان کا اس کو جائز ثابت کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ درست ہے یعنی موازات خواہش کے جذبات کی ابتدائی جذبات کے ساتھ لیکن ہم کو مجاور و عوام کو زیادہ اہمیت نہ دینا چاہیے۔ اگر واقعات کی توجہ زیادہ سلاست اور سادگی سے ہو سکے تو ہم مجاور و عام کی شہادت کا کچھ اعتبار نہ کریں گے اور سلیس توجہ کو مان لینا چاہیے۔ اولاً میں اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ شخصی خصوصیتیں جن پر غور کیا جا رہا ہے مثلاً ناامیدی اور تشویش کو انکو مزاج کی خصوصیتیں کہنا زیادہ مناسب ہے بہ نسبت میلان کہنے کے۔ میں کہتا ہوں کہ ہم ایک آدمی کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہنسی یا بو دے پن کا میلان رکھتا ہے لیکن اعتبار یا امیدوار یا مایوس مزاج ہے۔ پس اگر یہ جذبات اور اس کے متعلق خصوصیتیں مزاج کی ہر ایک کی اصل اسی کے پیدائشی میلان میں داخل ہیں تو ہم ابتدائی جذبات کے تو ہم کو توقع رکھنا چاہیے کہ وہ متعلق غیر است ہیں۔ ابتدائی جذبات مستقلانہ متغیر ہوتے ہیں

۱۔ متعلق غیر است یہ اصطلاح علم جبر و مقابلہ بلکہ احصائے کلیات و جزئیات سے یکساں مستقل

یعنی ان میں سے ہر ایک کی پیدائشی شدت اور تحریک پذیری ہر انسان میں جداگانہ ہے لیکن بدلتے ہوئے عشق جذبات نہیں ہیں۔ امیدوارانہ مزاج ادنیٰ درجہ کا اطمینانی مزاج ہے یا یوسانہ مزاج کو تقریبی نسبت ہے کلی یا س کے مزاج سے اور اس کے ساتھ اس کا تعلق ایسا ہے کہ وہ ادنیٰ درجے کا اثر اسی رجحان کا ہے۔ ورنہ بالکل تشویش مزاج امیدوار اور یوس کے مین بین واقع ہے اور ہر طرح کی تدریج درمیان طرفین کے پڑتی ہے یعنی اطمینان اور یوس کلی کے درمیان۔

لیکن مزاج کی اوصورتیں بھی ہیں قائم مزاج اور متلون یا بدلنے والا مزاج اور ایک سلسلہ پیدائشی اختلافات کا موجود ہے جس کے طرفین الفاظ شدید مزاج، ہموار، برباد، مزاج سے بیان کئے جاتے ہیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ مزاج کی نیچے جوتیں جو کہ خصوصیت سے وہی خطایا ہیں بہت اہم ہیں سیرت کے تعین کے لئے جو ہر انسان کی سیرت کی تکمیل کے آئینہ زندگی بھر بلکہ خصوصیت کے ساتھ جوانی میں۔ تو پھر ہر اس کی توجیہ کس طرح کریں؟ میں یہ سمجھتا ہوں کہ مسٹر شینڈ بھی تلون مزاجی کو کسی خاص پیدائشی میلان تلون مزاجی سے اور نہ قائم مزاجی کو اور نہ شدت کو نہ باری کو ان کے متعلق خاص میلانات سے منسوب کریں گے جن میں سے کوئی بھی ان ابتدائی انفعالی طبی میلانات سے غیر متناسب طور سے قوی نہیں ہے۔ یہ لوگ ممکن ہے مزاج کے اعتبار سے بہت فرق رکھتے ہوں۔

خاص مثال (اجزائے موثر) مزاج کے ظاہر آئین قسم کے معلوم ہوتے ہیں اولاً طبی رجحانات اگرچہ برابر وزن رکھتے ہوں خواہ کل قوی ہوں خواہ کل ضعیف یا کوئی ایک یا سب ادون میں کسی درمیانی مقام پر ہوں ضعف و قوت کی میزان میں۔ دوسرے اپنی شدت سے علیحدہ ممکن ہے کہ بے حد استقلال رکھتے ہوں یا کم تر۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۲۹۔ میرا اس رقم کو کہتے ہیں جو خود نہیں بدلتی مگر اس کی قیمتیں بدلا کرتی اس کے ساتھ تابع غیرات ملے رہتے ہیں جن کی قیمت مستقل یا متبوع غیر کے ساتھ بدل جایا کرتی ہے مثلاً مسادات لا + ۶ = م اس صورت میں لا مستقل میر ہے اور ۶ اس کا تابع ہے جب لا کی قیمت بدلے گی ہمزہ کی قیمت بھی بدل جائیگی ۱۰ محرم۔

یعنی ہر انسان کو پیدا انہی طور سے طبی رجحانات وہی طور سے بننے لگے ہیں (ارادہ اگر یہ لفظ کو وسیع ترین معنی میں استعمال کیا جائے جس سے یہ مراد ہے تمام قوت کشش و کشش کی اس ارادے سے جدا کا نہ جو خاص مفہوم کے لئے بولا جاتا ہے جس میں یہ بعینہ کلیرت یا اس کا اظہار ہے) جس کی وہ استقلالاً تین صفتیں ہیں یعنی شدت اور اصرار۔ خواہ وہ بہت ہو خواہ بلند ان میں سے کسی ایک میزان میں بے نیاز ہو ان کے مقام سے۔ تیسرے ایک بلحاظ عامل (جزو موثر) ازاج کا جو مستقلاً متغیر ہے وہ پیدا انہی قابلیت طلب کی ہے اثر سے لذت یا الم کے۔ بعض انسان ایسے ہیں جن کی خواہشیں اور کوششیں نہایت آسانی اور سختی کے ساتھ لذت و الم کے زیر اثر ہیں۔ لذت بہت قوت دیتی ہے تائید کرتی ہے اور استوار کر دیتی ہے طبی رجحانات کو اور درد قوت سے کام کرتا ہے اس کے مقابل طریق میں مضبوطی سے روکتا ہے و دیتا ہے اور بدل دیتا ہے ان کی کوششوں اور خواہشوں کو۔ ایسے لوگ ہیں جن کے بارے میں ہم کہتے ہیں کہ ان کی حسیتیں اثر پذیر ہیں اس کے علاوہ وہ لوگ ہیں جو مقابلہ بے پرواہی خوشی اور رنج سے ہم کہتے ہیں کہ ان کے حیات زیادہ متاثر نہیں ہیں۔ اس کا معلوم کرنا ناممکن ہے کہ آیا یہ فرق اس عبارت سے کما حقہ ادا ہو جاتا ہے کہ جدوجہد پہلے طبقے کے لوگوں کے مضبوطی کے ساتھ متاثر ہوتے ہیں ایک خوشی یا رنج کی ایک مفروضہ مقدار سے یا اس بیان سے کہ خوشی اور رنج جس کا انکو تجربہ ہوتا ہے وہ زیادہ تیز ہے اور اس لئے طلب پر زیادہ اثر کرتے ہیں۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے کہ انسانوں کی پیدا انہی ساخت میں اس اعتبار سے بڑا فرق ہوتا ہے اور جسمانی لذت اور الم اثر کے لحاظ سے یہ فرق بلا شک بالکل یہی ہے۔

یہ سچ ہے۔ جیسے میں نے کہا تھا۔ کہ طلبی عطا یا اشخاص کے ان تین طریقوں سے متفاوت ہیں یعنی شدت اصرار اور قابلیت تاثر میں خیال کرتا ہوں کہ ہم مزاج کے جملہ اختلافات کی توجیہ کر سکتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ ان تین صفتوں کے مختلف مزاج کی ترکیبیں ہیں۔ آٹھ کھلی کھلی مثالیں مطابق آٹھ ممکن ترتیبوں کے ہو سکتی ہیں (۱) بہت

^۱ع ب د ع و ب ^۲ع ب د ع و ب ^۳ع ب د ع و ب ^۴ع ب د ع و ب مثلاً معین بے دال (ع ب د) کی کے مختلف ترتیبیں ہو سکتی ہیں

استوار اور مطمئن مزاج وہ ہے جو کہ پیدا ہوتا ہے ترتیب سے اعلیٰ درجہ کی شدت اور استقلال سے جس میں تاثر کی قابلیت اقل قلیل ہو۔ (۲) بہت متلون اور سطحی مزاج یہ پیدا ہوتا ہے اول کی عکس ترکیب سے یعنی اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر مع ادنیٰ درجہ کی شدت اور استقلال کے (۳) ترکیب اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر اور اعلیٰ شدت سے مع ادنیٰ استقلال اس سے تند اور غیر مستقل مزاج پیدا ہوتا ہے اس قسم کا شخص کبھی مطمئن ہوتا ہے امید کے ساتھ کبھی ناامید ہوتا ہے غلطی یا س کے ساتھ۔ (۴) مایوس مزاج وہ ہے جس میں ترکیب ادنیٰ تاثر اور استقلال کی مع اعلیٰ شدت کے ہوتی ہے (۵) اعلیٰ درجہ کی قابلیت تاثر استقلال عظیم کے ساتھ مرکب ہو کے اور ادنیٰ شدت جس سے تشویش مزاجی پیدا ہوتی ہے۔ (۶) امید وار مزاج پیدا ہوتا ہے تینوں صفتوں کے اعلیٰ مدارج کے ساتھ مرکب ہونے سے (۷) بردبار مزاج میں ترکیب اعلیٰ درجہ کے استقلال مع ادنیٰ شدت اور قبول تاثر کے۔ اور (۸) تینوں صفتوں کے ادنیٰ مدارج کی ترکیب سے اضمحلال مزاج یا کابل وجوہ یا ست مزاج پیدا ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ہم دو اور پیدا ہونے والی خصوصیتیں شناخت کریں ایک تو وہ جس پر رنج سے زیادہ خوشی کا اثر ہوا اور دوسرا اس کا عکس شاید ان سے عمدہ تر توجیہ امید وار اور مایوس مزاجوں کی ہو سکتی ہے اور ان کی توضیح کے لئے ان کی ضرورت ہے۔

اگر مذکورہ بالا توجیہ خصوصیات مزاج کی تقویٰ بآ درست ہو حجت مآوردہ عام سے امید وار تشویش ناک یا مایوس میلانات کے باب میں وزنی یا موقر بھی جائے خلاف میں اس رائے کے جو شق جذبات کی ماہیت کے متعلق ہے جس کی طرف اس باب میں اشارہ کیا گیا ہے۔

اس رائے کے خلاف ایک اعتراض اٹھایا جاسکتا ہے یہ سوال ہو سکتا ہے کہ

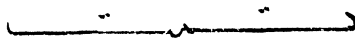
بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۱۔ اور آخر کی ترتیب اول کی بالکل عکس ہے یعنی ع ب د اور و ب ع اب یہ دیکھنا ہے کہ ان میں کے لفظ بامعنی ہیں اور کے بے معنی یہ نصب علم لغت کا ہے ۱۴ م

۱۴ سطحی سے مراد ہے اپری تا میں جو حقائق کی تک نہ پہنچی ہوں ۱۴ مترجم

اگر امید اور ناامیدی اور یاس کلی اور دوسرے مشتق جذبات اگر طلبی قوتیں نہیں ہیں جو خیال کو قائم رکھتی ہیں اور فعل پر قابو رکھتی ہیں تو انکا اور کیا کام ہوگا؟ ہم کو ان سے کیا فائدہ ہے؟ یہ صورت ایک زیادہ وسیع سوال کی ہے جو تمام جذبات کے باب میں کیا جاسکتا ہے اگر ان کو کہ وہ اسلوب تجربہ کے ہیں۔ اور بلاشبہ یہ سہل کیا بھی گیا ہے۔ اس سے زیادہ عام صورت میں تجربہ کے اشعار کے بارے میں عموماً سوال کی اس وسیع صورت سے قطع نظر کر کے جو کہ ابتدائی اور مشتق جذبات دونوں سے تعلق رکھتا ہے۔ میں یہ کہتا ہوں یہ جداگانہ اسلوب حیثیت کے جو اپنی صفات کے اعتبار سے امتیاز رکھتی ہیں جنکو ہم ابتدائی جذبات کہتے ہیں اور انکا خاص و لطیفہ تفصیل یہ ہے کہ وہ مخلوق جس کو اس کا تجربہ ہوتا ہے اس قابل ہو اپنی ذاتی حالت اور رجحان کو تجربہ کے وقت پہچانے اور اپنی نوع کے مخلوقات کی حالت اور رجحان کو بھی ہم قدر قیمت اطوار پر قابو رکھنے کے لئے ایسے از روئے صفت جداگانہ اسالیب حیثیت کی ملاحظہ کر سکتے ہیں اگر ہم فرض کریں کہ ایک انسان یا ایک جانور جس کے جبلتی جوابی افعال ابھارے گئے تھے بغیر کسی ایسی رفاقت کے جس میں مختلف جبلتی اسلوب اطوار کے ابھارے گئے تھے بغیر کسی طرح کی تغیر حیثیت کے یا جس میں تمام جبلتی جوابی افعال کے ساتھ اسی صفت کی حیثیت لگی ہوئی تھی ایک کلیتہ عام حیثیت جذبی تحریک کی بغیر خاص اختلافات صفت کے۔ یہ ظاہر نہیں ہے کہ ایسا مخلوق بالکل پیچھے رہ جائیگا بقابلہ ایسے شخص کے جس میں تحریک کا پرتوشور میں ہو بہ سبب کسی خاص صفت حیثیت کے؟ کیونکہ اس پچھلے شخص نے ان صفت حیثیت کو پہچاننا سیکھ لیتا ہے اور ان کے ذریعہ سے فعل کے رجحان سے بھی آگاہ ہو جائیگا اور یہ پہلا ضروری قدم ہے فعل بہ عاقلانہ تصرف کی سمت میں۔ دوسرا مخلوق اپنے آپ کو یا سے کا کہ جو قدم وہ اٹھاتا ہے جبلتی اطوار کے سلسلہ میں بغیر کسی قوت پیش بینی آئندہ ہیئت کے اور بغیر کسی امکان مزاحمت تصرف یا تغیر افعال کے۔ صفتیں ابتدائی جذبات کی اس کام کی ہیں۔ میرے نزدیک تاکہ ذہن یا عقل کا جبلت پر قابو ہو جائے اور اس طرح شروع ہو جاتا ہے قیام تصرف کا جو کہ کامل سیرت میں تقریباً پورا ہوتا ہے۔ یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ جذبی صفات اس وظیفہ (تفصیل) کے تحت میں خدمت کرتے ہیں اور ہماری ذات میں انکا ہونا ضروری

کسی شخص کو مثلاً غضب یا خوف کی بیداری کا اپنی ذات میں حس ہوتا ہے جب کسی دوسرے شخص کی خصلت ہے تہدید کرتی ہے اور کہتی ہے۔ اب میں اپنی ذات کی سخت گرفت کو ڈنگا اور قابو رکھوں گا۔ کیونکہ جذبہ کی صفت ضمنی بیان ہے قسم افعال کا جس کے اظہار کی ہم جلی قابیت رکھتے ہیں ایسے افعال کے رجحانات کے روکنے اور اس پر قابو رکھنے کی صلاحیت کسی حد تک ہم کو حاصل ہے۔ اور اگرچہ یہ زیادہ دشوار ہے جانور کے ذہن کا نخل اس قسم کے عمل میں بیان ہو سکے ہم یہ مان سکتے ہیں کہ ادنیٰ جمواری پر اور اسی طرز میں جذبی تجربہ جانور کا اس تفصیل خدمت کرتا ہے۔ اگر ہم غور کریں کہ انسانوں میں اور جملہ اجملہ پسند حیوانات ایسے جو اپنی افعال کے واسطے اور ہم میں جو ابتدائی ہمدردی کے رجحان کے باعث سے واقع ہوتے ہیں تو ہم کو معلوم ہو کہ جذبی صفات ہماری ذات میں اس صلاحیت کے پیدا کرنے میں اصلاً شریک ہیں کہ ہم میں سے ہر ایک اپنے بنی نوع کے حالات کو سمجھ سکتا ہے اور اسی لئے ہم کسی حد تک پہلے ہی اس کے ان فی الضمیر کو سمجھ کے اپنے آپ کو ایسے افعال کے موافق بنا لیتے ہیں جن کا ان سے ظہور ہونے والا ہو۔ اس کا معلوم کرنا دشوار ہے کہ ہم کو ہمدردانہ بصیرت اپنے بنی نوع کے ذہنوں اور دلوں کی کس طور سے حاصل ہو جاتی ہے اگر ہم کو ایسی استعداد حاصل نہ ہو جس سے نوعی صفات جذبہ کے اور ابتدائی رجحان کا تجزیہ ہو سکے درحالیکہ ہم برونی آثار اپنے بنی نوع کے مشاہدہ کرتے ہوں۔

مشق جذبات کے باب میں بھی یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ انسان کی حیات میں ایسی ہی تفصیل کی خدمت کرتے ہیں اگرچہ حیوانی عالم میں ان کا وقوع محض بالکل ابتدائی ہو۔



خاطنامہ معارفی فلسفہ

| صفحہ | سطر | غلط | صحیح | صفحہ | سطر | غلط | صحیح |
|------|-------------|--------------|-------------|------|-------------|---------------|---------------|
| ۱ | ۲ | | | ۱ | ۲ | | |
| ۲ | ۴ | زبان | زبان | ۶۹ | ۸ | ڈرو سورتمہ | ڈرو سورتمہ |
| ۳ | ۲۱ | حقیقت | حقیقت | ۸۱ | ۸ | اقتضات | اقتضات |
| ۸ | ۵ | ختم | ضم | ۹۶ | ۲۰ | (قبول کتہ) | قبول کتہ |
| ۹ | ۱۲ | کردیں | کریں | ۱۰۰ | ۱۸ | تغیر | تغیر |
| ۱۰ | ۳ | خیالات ماہیت | ماقدماہیت | ۱۱۸ | حاشیہ سطر ۲ | ذہنی | ذہنی |
| ۱۳ | ۲۲ | اس کا | | ۱۲۵ | ۲۲ | درخالیکہ | درخالیکہ |
| ۱۵ | ۱۲ | مختصر | مختصر | ۱۳۶ | ۱۶ | ہم کو | ہم کو |
| ۱۸ | ۱ | حصہ اول | حصہ اول | ۱۸۳ | ۴ | Royce | Ryce |
| ۱۹ | ۵ | نسبتہ | نسبتہ | " | حاشیہ سطر ۲ | رات | رات |
| ۲۰ | ۸ | رسالہ اخلاق | رسالہ اخلاق | ۱۹۳ | ۱۰ | دب لے | دب لے |
| ۲۴ | حاشیہ سطر ۲ | طلبی حثیت | طلبی حثیت | " | ۱۳ | لوئی | لوئی |
| ۲۴ | حاشیہ سطر ۲ | جس کا صدور | جس کا صدور | ۱۹۸ | ۸ | ہوگا | ہوگا |
| ۳۳ | ۲ | کویشہ ہائے | کویشہ ہائے | " | ۱۳ | عجلت | عجلت |
| ۳۴ | حاشیہ | باب سوم | باب دوم | ۲۱۸ | ۶ | ضروری | ضروری |
| ۳۶ | ۱۰ | دور دور | دور دور | ۲۲۵ | ۲۰ | خلقی حس | خلقی حس |
| ۴۹ | حاشیہ سطر ۲ | کی گئی ہے | کی گئی ہے | ۲۳۰ | ۲۰ | تنازعات | تنازعات |
| ۶۰ | ۱۹ | شعور شعور | شعور | " | ۲۲ | تاثیرات | تاثیرات |
| ۶۲ | ۲۴ | کے لئے | کے لئے بھی | ۲۳۲ | ۱۶ | خیزوں | خیزوں |
| ۶۵ | حاشیہ سطر ۲ | ۱۲۸۲ | ۱۲-۸۲ | ۲۴۵ | ۳ | جن کا طبعاً | جن کا طبعاً |
| ۶۶ | حاشیہ سطر ۲ | مذکور | مشہور | " | ۹ | جب اس بیان کو | جب اس بیان کو |

| صفحہ | صفحہ | صفحہ | صفحہ | صفحہ | صفحہ | صفحہ | صفحہ |
|------|------|-----------------|--------------------|------|------|------------------|------------------|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۴ | ۵ | ۶ | ۷ | ۸ |
| ۲۲۵ | ۱۷ | خواب سی | خواب کی سی | ۲۳۸ | ۱۰ | فعل میں | فعل میں |
| ۰ | ۲۳ | ٹینگ | ٹینگ | ۱۵ | ۱۵ | دشوار گزار | دشوار گزار |
| ۲۶۵ | ۱ | فصل دوم | حصہ فصل دوم | ۰ | ۰ | دفاع | دفاع |
| ۲۷۰ | ۲ | ور | اور | ۳۵۰ | ۱۲ | آتا | آتا |
| ۲۷۱ | ۶ | اس سب | ان سب | ۲۵۲ | ۱۲ | تقین | تقین |
| ۲۷۲ | ۲۳ | جایان | جایان | ۰ | ۱۲ | ۱۲ مصنف | ۱۲ مصنف |
| ۰ | ۲۴۳ | آئید ہوتی ہے | آئید | ۳۵۵ | ۱۲ | ۱۲ مصنف | ۱۲ مصنف |
| ۲۷۷ | ۸ | ترقی اور جدلی | نرمی اور جدلی | ۳۵۸ | ۲۳ | شہوانی | شہوانی ہے |
| ۲۹۵ | ۳ | میں بتا دیا گیا | میں یہ بتا دیا گیا | ۳۵۹ | ۲۱ | کا جو | کا جو |
| ۲۹۹ | ۱۲ | باب یازدہم | باب دوازہم | ۳۶۰ | ۹ | کس | کس |
| ۳۰۳ | ۱۳ | جذبہ ود | جذبہ اور | ۰ | ۱۲ | پروفیسر | پروفیسر |
| ۳۰۵ | ۱۳ | قابو میں رکھنے | قابو رکھنے | ۰ | ۱۲ | ۱۲ مصنف | ۱۲ مصنف |
| ۳۰۸ | ۵ | انسانوں کے | انسان کے | ۳۶۳ | ۲۰ | شیریں واقف ہے | شیریں واقف ہے |
| ۰ | ۲۲ | امریکیس | امریکیس | ۰ | ۲۱ | عمل کا | عمل کا |
| ۰ | ۱۳ | خط | خط | ۳۶۵ | ۱۱ | با دل نا خواستہ | با دل نا خواستہ |
| ۳۱۸ | ۱۳ | بڑے | بڑی | ۳۶۶ | ۱۱ | استحضار | استحضار |
| ۰ | ۱۱ | Construction | Construction | ۰ | ۳ | Leibnitz | Libnitz |
| ۳۲۲ | ۷ | انداز خیالات | انداز خیالات | ۰ | ۳ | استدراک سے کس شے | استدراک سے کس شے |
| ۳۳۶ | ۷ | ہو یا نہ ہو | یا نہ ہو | ۳۶۹ | ۳ | کر سکتی ہے | کر سکتی ہے |
| ۰ | ۱۰ | یکسانی | یکسانی | ۳۷۰ | ۱۳ | ۱۳ مصنف | ۱۳ مصنف |
| ۰ | ۱۳ | امرار ادگی | امرار ادگی | ۰ | ۲۱ | مختلف ہیں | مختلف ہیں |
| ۳۳۶ | ۵ | سمجھنے | سمجھتے | ۳۷۱ | ۱۵ | نیکوں | نیکوں |
| ۰ | ۲۲ | کائنات | کائنات | ۰ | ۱۵ | کا | کا |

| صحیح | غلط | صحیح | غلط | صحیح | غلط | صحیح | غلط |
|-----------------|--------------------|---------------|-----|-------------------------------|-------------------------------|---------------|-----|
| ۴ | ۳ | ۲ | ۱ | ۴ | ۳ | ۲ | ۱ |
| فریوڈ | فریوڈ | حاشیہ سطر ۳۹۳ | ۳۹۳ | ذموم | ذموم | حاشیہ سطر ۳۶۱ | ۳۶۱ |
| Auto- | Aro- | ۱۲ | ۳۹۵ | خیال نہ کرتے ہیں خیال نہ کرتے | خیال نہ کرتے ہیں خیال نہ کرتے | ۵ | ۵ |
| -Erolism | -Erolism | | | جز | جز | ۲ | ۳۶۲ |
| مصنف | ۱۲ متجم | حاشیہ سطر ۳۹۶ | ۳۹۶ | جو کہ | جو کہ | ۵ | ۵ |
| اعتدالاً | اعتدالاً | ۸ | ۳۹۶ | خود | خو | ۳ | ۳۶۳ |
| میں | ہیں | ۱۱ | ۳۹۶ | ۱۲ مصنف | ۱۲ متجم | حاشیہ سطر ۳۶۵ | ۳۶۵ |
| کیا کیا تھا | کیا کیا تھا | ۹ | ۳۹۶ | منی کے | امنی کے | ۱۷ | ۳۶۶ |
| سیکٹر پورس | سیکٹر پورس | حاشیہ سطر ۳۸۱ | ۳۸۱ | ہونے کے بعد | ہونے کے بعد | ۲ | ۳۸۱ |
| اور | اور اور | ۷ | ۳۸۲ | Contrecta | Contrecta | ۱۰ | ۳۸۲ |
| کر لے | کرے | ۱۹ | ۳۸۵ | tion | tiou | | |
| گود بھرائی | گود بھرائی | ۱۲ | ۳۸۹ | دی ٹیویشن | دی ٹیویشن | ۷ | ۳۸۹ |
| پر | پر | حاشیہ سطر ۳۸۱ | ۳۸۱ | کل | کل | ۱۶ | ۳۸۱ |
| استقبالی | استقبالی | ۵ | ۳۱۳ | دوہرے | دوہرے | ۲۲ | ۳۱۳ |
| بالآخر | بالآخر | ۲ | ۳۱۶ | لیبڈو | لیبڈو | حاشیہ سطر ۳۸۲ | ۳۸۲ |
| یا عدم | با عدم | ۲ | ۳۱۶ | ٹیوینس | ٹیوینس | ۳ | ۳۸۲ |
| ان | اس | ۱۷ | ۳۱۸ | زبردست | زبردست | ۳ | ۳۸۶ |
| نہ ہوتا ہم ایسا | نہ ہوتا ہم کو ایسا | حاشیہ سطر ۳۱۹ | ۳۱۹ | Homose | Homose | حاشیہ سطر ۳۸۶ | ۳۸۶ |
| ہوئی | ہوئے | ۷ | ۳۲۰ | xuality | uality | | |
| اگر | اگرچہ | ۱۸ | ۳۲۲ | انعکاس | انعکاس | ۸ | ۳۲۲ |
| زور دار | بے زور دار | ۲۱ | ۳۲۵ | برقی طرح | برقی طرح | ۵ | ۳۹۱ |
| بہت ہی کم | بہت کم | ۱۳ | ۳۲۵ | رزالت ہے | رزالت | ۵ | ۳۹۱ |
| کو ایک ابتدائی | کو ایک ابتدائی | ۲۰ | ۳۲۸ | فریوڈ | فریوڈ | ۴ | ۳۹۴ |
| سے | سے | ۸ | ۳۲۸ | | | | |

| صغیر سطر | عَلَط | صحیح | صغیر سطر | عَلَط | صحیح |
|----------|-------|-------------|----------|-------|------------|
| ۱ | ۲ | ۳ | ۱ | ۲ | ۳ |
| ۴۳۱ | ۲ | نقط کو وسیع | ۴۳۳ | ۵ | باشعور |
| " | ۲ | وہ | ۴۳۲ | ۵ | یا شعور کہ |

